TRAVAUX ET MÉMOIRES DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

H. JEANMAIRE

Couroi et Courètes

Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique.

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE
LILLE

—

1939

AVANT-PROPOS

Le titre sous lequel ont été réunies les études qui font l'objet des chapitres qu'on va lire, appelle quelques mots d'explication. Plusieurs passages de l'*Iliade* nous autorisent à considérer les deux mots κοῦροι et κούρητες comme des formes équivalentes d'un même terme archaïque, qui désigne la jeunesse vouée au métier des armes et dont l'acception précise, ainsi que nous avons cherché à l'établir dans notre premier chapitre, ne se comprend qu'en liaison étroite avec les particularités de l'organisation politique et sociale qui est précisément l'état de choses le plus ancien que les documents écrits, dans l'espèce l'épopée homérique, nous permettent d'atteindre dans le monde grec. D'autre part, la tradition littéraire et mythologique a rendu familier l'emploi de la forme κουρῆτες — avec une différence négligeable d'accentuation — pour désigner les personnages associés, notamment, à l'un des épisodes les plus fameux de la mythologie et en qui un texte célèbre de Strabon nous enseigne à reconnaître le modèle mythique de confréries à caractère mystique et initiatique.

Le problème de sémantique qui se pose ici invite à considérer l'hypothèse d'une aptitude religieuse propre aux « couroi ». C'est une solution de ce genre qu'ont proposée tour à tour, en 1894, Hermann Usener (*Pasparios*, Kleine Schriften IV, p. 190), en 1909, au moment où elle était fortifiée par la révélation d'un culte crétois de Zeus Couros, Miss Harrison (1). Elle conduisait à admettre que des pratiques,

(1) Ann. Brit. Sch. Ath. XV, p. 308-338, et *Themis* (1912), suivie par Cook, Zeus I, 1914, p. 24, n.

d'un type analogue à celles qui solennisent par des rites de passage ayant certains caractères d'initiation à des cultes spéciaux le moment de la puberté, avaient leur équivalent dans le passé hellénique. C'est cette idée qui a servi de fil conducteur, ou, si l'on veut, d'hypothèse de travail, dans les présentes recherches. Elle se justifiait à nos yeux, à titre précisément d'hypothèse, par la considération que, dans les milieux culturels où nous rencontrons des complexes de ce genre, ils se montrent étroitement solidaires — comme tend à l'établir notre chapitre III — de systèmes dans lesquels, non seulement classes d'âge et éducation collective, mais masques et mascarades, danses susceptibles d'évoluer vers des représentations scéniques, joutes et jeux athlétiques, initiations et sociétés adonnées à la célébration de mystères, thèmes et types de contes d'une forme caractérisée, — tous éléments dont il est superflu de souligner le rôle et l'importance dans l'archaïsme hellénique, — apparaissent régulièrement développés et non moins solidaires. Nous avons été ainsi conduit à proposer (notamment dans le chapitre IV) une théorie de la *courotrophie* comme ressortant du matériel relativement abondant de données de caractère folklorique ou rituel dans lesquelles il nous a paru licite de reconnaître le souvenir persistant d'une phase de retraite, d'épreuves et d'accomplissements religieux, au franchissement de l'adolescence.

Nous rejoignions ainsi quelques-uns des problèmes qui se posent au sujet du caractère et des antécédents du système d'éducation collective que des informations tardives et lacunaires nous font connaître pour les sociétés doriennes de Crète, terre des Courètes (chapitre VI), et surtout pour Sparte, où nous retrouvons les *couroi*, et même un problème des *couroi*. C'est à l'étude des institutions dont on fait honneur à Lycurgue qu'est consacré notre dernier chapitre qui, par une interversion fréquente dans ce genre de recherches, a été le point de départ de cette enquête. Il en était aussi le terme naturel puisque, au rebours des chapitres où nous avions dû conclure de faits de folklore et de l'interprétation de schémas rituels et héortologiques aux institutions d'un passé aboli au moment où nous en atteignions les survivances, nous nous trouvions ramenés sur le terrain des institu-

tions et, de plus, d'institutions dont il nous a paru possible de souligner l'étroite affinité avec celles précisément dont l'étude nous avait servi de point de départ.

Il était dans la nature du sujet traité et du problème tel que nous l'avions posé d'impliquer le recours, dans des limites que nous avons définies, à ce qu'il est d'usage d'appeler la méthode comparative, autrement dit, aux lumières dont l'ethnographie descriptive pouvait éclairer les obscurités que nous rencontrions ici. Il est de fait que le « comparatisme » comme auxiliaire des sciences philologiques a connu depuis un demi-siècle des alternatives de faveur et de défaveur. Il nous semble cependant que les raisons méthodologiques qui en recommandent l'emploi dans des domaines de recherches définis, et notamment dans l'investigation du passé religieux des sociétés classiques, sont celles mêmes qui sont inhérentes aux conditions de la recherche historique et que formulent expressément les théoriciens de la méthode historique (1). La connaissance historique, par définition, implique que nous n'appréhendons son objet, qui est le passé et les événements qui l'ont rempli, que par les traces qu'ont laissées ces événements. Ces signes, même en histoire moderne, ne sont intelligibles pour l'historien que par la connaissance directe ou intuitive qu'il a des réalités humaines et des mobiles humains. Lorsqu'il s'agit du passé reculé du monde antique, les conditions sont les mêmes, avec cette double aggravation que les traces qui en subsistent sont presque effacées et ne représentent que les débris, le plus souvent informes, d'ensembles irrémédiablement disparus ; que, de plus, les réalités qu'il s'agit d'identifier et de reconstituer sont précisément celles dont, dans un milieu profondément modifié, notre expérience directe ne nous fournit plus la connaissance : ainsi les cultes à mystère ou les exercices publics des confréries à masques. Il sera donc prudent de s'en informer là où de tels complexes existent encore à l'état de réalités organiques et vivantes, c'est-à-dire dans les sociétés archaïques où leur fonctionnement peut être encore

(1) V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux Etudes historiques*, 1898, pp. 184-194.

observé (1). Sur la signification et la portée de cet archaïsme, nous avons cru utile de préciser notre pensée par quelques observations placées, au risque de l'alourdir, au début de notre chapitre III.

Il nous reste l'agréable devoir d'exprimer notre très vive reconnaissance au Conseil de l'Université de Lille qui nous a fait le très grand honneur d'accueillir cet essai dans la Collection des *Travaux et mémoires de l'Université de Lille* et qui en a rendu possible la publication.

(1) Un bon exemple des confusions d'idées qui résultent de l'oubli de cette précaution est fourni par l'article, d'ailleurs estimable, consacré aux *Telchines* dans l'*Ausführliches Lexicon für Mythologie* de Roscher, t. V, col. 237 (paru en 1916). L'auteur (P. Friedländer), relève que deux types d'explication sont représentés tant chez les auteurs modernes que chez les anciens au sujet de ces personnages, mais qu' « actuellement » il « va de soi » que ce sont dès démons, alors que naguère les philologues, tel Welcker, en faisaient les membres d'une société groupant des artisans. Il va de soi, au contraire, qu'une opposition de ce genre n'est pas recevable et qu'il y a ici une ambiguïté que l'étude comparative nous montre propre à des sociétés du genre de celles auxquelles paraissent s'être rattachés les Telchines.

CHAPITRE PREMIER

Chevalerie homérique

CHAPITRE PREMIER

Chevalerie homérique

Gérontes et couroi. — Le Couros homérique. — Dèmos et Laos. — Le recrutement du Laos. — L'entretien du Laos : téménos et géras. — La commensalité homérique. — Compagnonnage homérique.

Gérontes et couroi.

Nous nous proposons de rechercher quelle est l'acception des mots *couros, courètes,* dont l'équivalence, ainsi qu'il résulte de l'emploi du dernier terme au chant XIV de l'Iliade, ne saurait faire doute. Deux hypothèses se présentent évidemment : ou bien dans la langue qu'emploient les poèmes ils n'ont que le sens vague et général que le féminin *corè* a conservé dans le grec classique, ils désignent un jeune homme, un jeune guerrier, sans détermination plus précise que celle qui s'attache aux idées de force et de jeunesse comme conditions naturelles de la valeur militaire ; ou bien il s'agit d'un mot fixé par l'usage dans un sens déterminé et technique et qui s'applique à une catégorie précise d'individus parmi ceux que mettent en scène les récits épiques. Si, comme nous le croyons, cette seconde hypothèse doit être préférée, il y aura encore lieu de se demander à quel état social, politique et militaire, a correspondu l'emploi de ce terme dans l'acception que nous lui aurons reconnue.

Dans une enquête de ce genre, les scènes de la vie publique que nous offrent divers épisodes de l'Iliade et de

l'Odyssée occupent, par la force des choses, une situation privilégiée. Ce n'est pas, sans doute, qu'il y ait lieu d'y chercher une peinture de la cité grecque primitive, ni même la représentation fidèle des institutions de la Grèce homérique. Les derniers travaux des archéologues homérisants nous mettent en garde contre la tendance à pousser trop loin le rapprochement entre la civilisation matérielle décrite par Homère et ce qui représente pour nous le côté matériel de la civilisation mycénienne. Même en admettant, ce qui n'est nullement invraisemblable, que les Poèmes aient utilisé un ensemble de traditions, voire de sources écrites, qui permettraient à leurs auteurs de tracer du monde achéen au déclin du II[e] millénaire un tableau relativement exact et d'une réelle valeur historique, il est moins certain que cette exactitude se retrouve toujours dans la peinture des mœurs et des institutions. L'Etat homérique reflète en partie la réalité, et plus encore peut-être l'idéal, de l'Etat aristocratique tel qu'il s'est épanoui au cours de ce qu'on a appelé le Moyen âge hellénique, soit dans les anciens pays de la Grèce propre, soit dans les régions orientales de la Mer Egée où la race grecque avait essaimé en apportant sans doute avec elle une partie des institutions propres à la cité. Ce n'est que par voie d'induction qu'on peut conclure de ces institutions à un état de choses antérieur qui a dû les précéder et qui peut les expliquer (1).

(1) Nous voyons d'une façon générale dans l'Iliade l'œuvre composite d'un poète relativement tardif qui a su agencer en un ensemble habilement construit des éléments empruntés à une riche littérature épique (cf. Bethe, *Homer, Dichtung u. Saga* I, 1914). Les données archéologiques ont fourni, à partir du dernier quart du XIX[e] siècle, l'aliment essentiel à la discussion sur l'historicité de la « civilisation homérique », c'est-à-dire de la civilisation décrite dans l'épopée. Elles ont imposé, en général, l'idée d'un ensemble composite qui réunit des éléments d'époques diverses, diversité qui a suscité plusieurs explications, — non d'ailleurs complètement exclusives l'une de l'autre, — celle d'une stratification de couches rédactionnelles (P. Cauer, *Grundfragen der Homerkritik*, 1895, (3[e] éd. 21), p. 257. — C. Robert, *Studien zur Ilias*, 1901), — celle d'un parti pris archaïsant (E. Drerup, *Die Anfänge der hellenischen Kultur, Homer* 1915, pp. 119-121 ; cf. E. Belzner, *Homerische Probleme* I, 1911, déjà Wilamowitz-Mœllendorff, *Homerische Untersuchungen*, 1884, p. 292). D'analogies parfois contestables (la société dépeinte dans les chansons de geste comparée à celle du temps de Charlemagne ; — la civilisation des *Nibelungen* et la civilisation germanique à l'époque des invasions) et de l'affirmation péremptoire qu'un auteur ancien ne pouvait décrire d'autre milieu que le sien propre, on a tiré des conclusions qui ont pour conséquence, soit de rajeunir exagérément

Ces réserves admises, les faits que nous voudrions essayer de mettre en lumière et qui tendent à montrer la cité homérique sous un jour assez différent de celui dont on a coutume d'éclairer les institutions de la cité antique, n'en auront peut-être que plus de portée.

la « civilisation homérique » (Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*, 1re éd. II, p. 209, cependant 2e éd. II, 1, 1928, p. 288 sqq.; — A. Van Gennep, *La question d'Homère*, 1909, p. 35 ; en sens contraire, dans le même opuscule, A.-J. Reinach, p. 77), — soit de vieillir exagérément Homère (A. Lang, *Homer and his Age*, 1906). — Opinion opposée sur « l'archaïsme conséquent » d'Homère dans *Cambridge Anc. Hist.*, II, 1924, p. 512 (J.-B. Bury). — En fait le problème de l'historicité, qui a été abondamment débattu avec des arguments archéologiques pour le côté matériel de la civilisation, se pose surtout à propos de la géographie et du tableau politique et social qu'impliquent les données de l'épopée ; ce tableau, s'il diffère certainement de celui qu'offrait le monde ionien du VIIIe au VIe siècle, apparaît cohérent et conforme à la vraisemblance historique pour la deuxième moitié du deuxième millénaire (W. Leaf, *Troy, a Study in homer. Geography*, 1912 ; — id., *Homer and History*, 1915 ; — T.-W. Allen, *The homeric Catalogue of Ships*, 1921 ; — V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, 1902, 2e éd. 1927-30). Les documents hittites, par le jour qu'ils sont appelés à jeter sur les conditions politiques et sociales prévalant à cette époque à l'est de la Méditerranée, semblent de nature à renforcer cette impression (cf. F. Schachermeyr, *Hethiter u. Achäer*, 1935, p. 156 sqq.) et apporteront peut-être des éléments décisifs.

Il s'entend d'ailleurs que, si la valeur historique attribuée au témoignage des poèmes homériques dépend de l'attitude adoptée à l'égard des problèmes qui relèvent de la critique homérique, inversement la clef de ces problèmes est à chercher souvent dans les constatations susceptibles d'établir leur degré d'historicité. A cet égard la vogue qu'ont connue, en Allemagne surtout, vers la fin du siècle dernier, deux hypothèses qui ne sont ni démontrables, ni même probables, — celle d'un développement autonome du genre épique en Grèce, à partir de compositions orales du type cantilènes, ballades ou bylines, et celle d'une part prépondérante accordée, dans la formation de la tradition, à un cycle de légendes thessaliennes, — a certainement contribué à obscurcir la question et à l'engager dans des voies sans issues. Dans les derniers travaux sur la question, l'idée qu'une tradition épique (non pas seulement légendaire) a pu être un legs de la civilisation mycénienne paraît avoir gagné des partisans (Leaf, *Hom. a. History*, pp. 285-326 ; — M.-P. Nilsson, *Homer and Mycenae* [1933], p. 208, cf. 256 ; sur un Homère « mycénien » déjà V. Inama, *Omero nell età mycenea*, 1907, p. 95, qui observe avec raison, — à l'encontre de Wilamowitz in *Kult. der Gegenw.* I, 8 — que la conception d'un Homère ionien peintre de son milieu a contribué à fausser l'idée qu'on s'est faite des aristocraties des villes coloniales d'Asie Mineure. Mais il faut élargir l'hypothèse et admettre l'éventualité du rôle joué dans la formation de la technique épique et la détermination de son objet par des emprunts, imitations et adaptations d'œuvres appartenant à d'autres centres de culture du IIe millénaire. Du même coup se trouverait accrue la part à faire à une tradition écrite (dans un ordre d'idées voisin, A.-J. Evans, dans J. H. S., 1912, p. 277). Plus tôt la technique du genre a été fixée,

Parmi ces faits, la distinction de deux éléments qui s'opposent au point qu'on peut être tenté de parler de deux classes d'âge, doit d'abord retenir l'attention. Voici, par exemple, l'Assemblée des gens d'Ithaque que Télémaque a convoquée pour lui faire part de ses griefs contre les prétendants. Prenant la parole, en qualité probablement de doyen d'âge, le *gérôn* Egyptios pose immédiatement la question : qui a provoqué cette réunion extraordinaire ? L'affaire concerne-t-elle un des juniores ou un des seniores ?

...τίνα χρειὼ τόσον ἶχει
ἠὲ νέων ἀνδρῶν, ἢ οἳ προγενέστεροί εἰσιν ;
(*Od.* II 28-29).

Le récit de l'ambassade sans résultats à Achille au Chant IX de l'Iliade s'ouvre, dans la rédaction actuelle du poème, par une scène d'agora que certains détails font apparaître comme un doublet de la grande scène politique qui occupe le début du deuxième chant. Au moment où les Troyens s'apprêtent à donner à l'aurore l'assaut au camp des Achéens, Agamemnon, découragé, assemble l'armée au milieu de la nuit et propose d'abandonner l'entreprise contre Troie. Il s'attire de la part de Diomède une vive réplique. Le héros argien souligne que les reproches qu'il adresse à Agamemnon sont l'écho des doléances sur lesquelles s'accordent les deux groupes que les textes distinguent ou rapprochent chaque fois qu'il s'agit de l'ensemble du *laos* :

...ταῦτα δὲ πάντα
ἴσασ' Ἀργείων ἠμὲν νέοι ἠδὲ γέροντες.
(*Il.* IX, 35-36).

C'est sur ce même terrain que se place Nestor dans la réponse courtoise et pleine de tact qu'il fait à la véhémente

mieux s'explique la conservation du coloris propre à la civilisation de la fin du II[e] millénaire et la valeur « documentaire » des épisodes. Le rajeunissement du genre d'où procède directement la poésie homérique, a eu pour conséquence moins d'altérer substantiellement les données traditionnelles que d'en élaguer ce qui ne cadrait plus avec les dispositions et le genre d'intérêt qu'apportait l'auditoire aux récits qu'on lui offrait. (G. Murray, *The Rise of the gr. Epic*, 1907, pp. 141-166). La remarque vaut en particulier pour tout ce qui touche à certains aspects de la vie religieuse et il faut l'avoir présente à l'esprit pour ne pas tirer abusivement argument du manque d'intérêt total de l'épopée pour les cultes et pratiques mystiques. Affaire de convention, — ou de prévention — dans un milieu qui partageait peut-être déjà à ce sujet les sentiments d'un Héraclite.

apostrophe de Diomède. Il le loue comme le meilleur orateur de sa génération. Mais il a parlé comme un *néos*, et, en effet, il n'a guère que l'âge du fils de Nestor. Or, la thèse que va soutenir Nestor c'est que des questions du genre de celles qui sont soulevées ne peuvent être traitées utilement que par des *gérontes*, des conseillers expérimentés. Il faut réunir d'urgence ce conseil restreint ; c'est l'affaire d'Agamemnon. Quant aux *couroi* qu'ils emploient le reste de la nuit à prendre, en face des Troyens, le service des avant-postes (68) : (κούροισι μὲν ταῦτ' ἐπιτέλλομαι).

L'auteur du début du chant IX de l'Iliade paraît, du reste, avoir connu la scène de l'Odyssée (VIII 40-48) où est décrite l'agora des Phéaciens. Alcinoüs les a réunis pour leur faire part de ses intentions à l'endroit d'Ulysse ; on armera un vaisseau pour le reconduire et un festin sera donné en son honneur. Les instructions concernant l'équipement du navire s'adressent aux *couroi*, et il y joint l'invitation à venir hâter les préparatifs du repas qui sera donné au Palais. La deuxième partie du discours s'adresse aux rois porte-sceptres pour les inviter au banquet (*Od.* VIII, 40-42). Alcinoüs accomplit ici le dessein dont il a fait part la veille à son hôte, en annonçant l'intention, pour l'honorer, de réunir à sa table un grand nombre de *gérontes* (*Od.* VIII, 139).

Le gouvernement de la Troie homérique ne nous apparaît que dans de brefs aperçus, assez cependant pour qu'il soit possible d'y constater une dualité du type de celle que nous offrent les autres scènes de la vie publique dans l'épopée. Priam est assisté par le conseil des démogérontes qui se réunissent aux portes Scées (*Il.* III, 139-156). Mais Hector exerce sur la jeunesse guerrière et les chefs des alliés qu'il réunit à certains moments (*Il.* XIII, 753) une autorité personnelle et qui frise la tyrannie (*Il.* XII, 211 sqq.). Entre lui et les *gérontes* les choses vont jusqu'au conflit. Il se plaint d'avoir été arrêté dans ses projets d'offensive par la lâcheté des vieillards (*Il.* XV, 721). On remarquera aussi, dans l'assemblée que tiennent les Troyens dans la citadelle d'Ilios, devant le palais de Priam, l'attitude respective d'Anténor, l'un des *dèmongérontes*, et de Pâris (*Il.* VII, 346).

Cette distinction prend plus de relief si l'on se souvient, d'autre part, que les *gérontes* doivent être envisagés comme formant dans ces anciennes sociétés un corps plus ou moins constitué et l'un des premiers organes politiques dont nous constatons la différentiation. L'opposition de l'*agora*, de l'Assemblée Générale et du Conseil des Anciens (*boulè, thoôcos*) est un des aspects de la vie publique les mieux éclairés par les textes à la lumière desquels nous pouvons étudier l'Etat homérique (1).

Au chant II de l'Iliade, tandis que les hérauts provoquent une réunion générale, Agamemnon délibère secrètement avec le Conseil des Anciens (V, 53) près du vaisseau de Nestor ; c'est un Conseil de ce genre que Nestor propose de tenir dans la tente d'Agamemnon au chant IX ; dans l'Odyssée (II, 26), Egyptios constate que depuis le départ d'Ulysse il ne s'est plus tenu ni *agora*, ni *thoôcos*. Les démogérontes qui entourent Priam forment incontestablement une espèce de conseil.

Il est constant, d'autre part, que plusieurs cités grecques dont les institutions ont conservé un caractère marqué d'archaïsme, avaient à leur tête un semblable conseil des Anciens ; c'est le cas à Sparte où la *gérousia* forme un collège de 28 membres qui se recrutent par un mode primitif d'élection, équivalant sans doute à une sorte de cooptation ; c'est le cas dans les cités crétoises où les gérontes se recrutent parmi les personnages ayant exercé les fonctions de *cosmoi*, en Elide où les gérontes forment un corps composé de 90 membres, à Athènes, enfin, où il y a de sérieuses raisons de penser que l'Aréopage représente le Conseil des Anciens de l'époque royale.

La diversité même des formes sous lesquelles cette institution se présente est l'indice de modifications apportées au cours des âges à son aspect primitif. Quand l'aristocratie eut réduit l'ancienne royauté aux apparences du pouvoir et finalement assuré son triomphe par l'instauration de magistratures annuelles, le Conseil des Anciens fut la citadelle où se fortifia son autorité. Composé de notables qui avaient géré

(1) Fanta (*Staat in Ilias u. Odyssee*, 1882, p. 75), croit toutefois que les parties anciennes de l'Iliade ne distinguent pas la *boulè* de *l'agora*. La *boulè* serait une innovation dans l'état odysséen. C'est aussi le point de vue de G. Glotz (*la Cité grecque*, p. 54).

les magistratures issues du démembrement des fonctions royales, il devint un corps plus ou moins fermé, une sorte de magistrature collective. Ce caractère oligarchique est déjà assez apparent dans l'image que nous présente l'épopée. Il se remarque dans le nombre relativement restreint des personnages qui font partie du Conseil. Les démogérontes, à Troie, sont au nombre de sept. Les conseillers phéaciens qualifiés de rois sont au nombre de douze (*Od.* VIII, 390). L'Iliade, au Chant II, énumère sept chefs qui sont aussi les héros favoris de l'épopée.

Mais, si le sens de l'évolution est assez net, la question du point de départ et des origines reste obscure. En fait, plusieurs théories sont mises en avant. Elles ne diffèrent en apparence que par des nuances et, dans une certaine mesure, ne sont pas inconciliables. Mais, ces nuances sont importantes parce qu'elles impliquent, en définitive, des conceptions nettement différentes sur les origines de la cité et de la société politique dans le monde hellénique.

Une théorie fort accréditée fait des gérontes les chefs des groupes familiaux et du Conseil des Anciens un Conseil de chefs de famille, tel qu'on suppose avoir été le Sénat de la Rome patricienne. Cette conception prolonge naturellement l'idée que nombre d'historiens ont été amenés à se faire, à la suite de Fustel de Coulanges, des rapports de l'organisation familiale et des institutions de la cité. S'il pouvait être établi que la désignation de *gérôn* a régulièrement été donnée au chef d'un de ces groupements de parentèles, clans ou *génè*, dont on suppose que la cité primitive n'est que la fédération, si l'on pouvait démontrer que le Sénat primitif est réellement la réunion des représentants de ces groupes élémentaires inclus dans la cité, on aurait incontestablement, dans ces constatations, des arguments en faveur du caractère primitif de cette organisation et de l'antiquité du système gentilice par rapport aux institutions de la cité. Mais les présomptions qu'on peut faire valoir en ce sens ne vont pas au-delà d'une certaine vraisemblance et, en définitive, nous n'avons guère que deux hypothèses qui s'étayent l'une sur l'autre ou si l'on veut, deux aspects de la même hypothèse. Ce qui apparaît même assez clairement, c'est que dans le petit nombre de cas concrets que nous pouvons serrer d'un peu plus près.

le Conseil des Anciens n'a pas ce caractère d'assemblée fédérale qu'on devrait lui supposer s'il était l'expression d'un synoecisme primitif.

Ce n'est le cas ni à Sparte, où les vingt-huit membres de la gérousia sont sans rapports avec une organisation gentilice, ni à Athènes, où le recrutement de l'Aréopage est réglé par l'exercice des magistratures. La chose est d'autant plus remarquable que le triomphe de l'aristocratie ayant, selon toute vraisemblance, coïncidé avec l'apogée du régime gentilice, on s'expliquera difficilement qu'au moment précisément où se trouvait renforcée l'autorité des gérontes, ils aient perdu leur caractère de représentants de l'individualité du génos, si jamais ce caractère avait été essentiellement le leur. Faut-il noter aussi, comme un indice, le fait qu'à Ithaque le Conseil des Anciens, ainsi qu'il résulte des paroles d'Egyptios, a cessé de s'assembler en l'absence d'Ulysse ? Preuve, semble-t-il, que le Conseil n'a pas d'existence en dehors de l'initiative et hors de la présence du souverain du pays, ce qui serait difficilement le cas s'il s'agissait d'un corps dont les membres tirent leur autorité de leur situation personnelle, comme chefs de clans par exemple.

Cet aspect de l'institution s'est assez fidèlement conservé dans l'épopée pour qu'il ait paru légitime d'y chercher le principe d'une autre théorie sur les origines de l'ancienne *boulè*. Ulrich Kahrstedt en a donné au premier volume de son *Droit Public Grec* (1) (p. 375), un exposé très net.

Il part de ce principe que « l'essence de l'Etat archaïque » doit être cherchée dans l'absolutisme monarchique. Le roi a droit au service personnel de tous ses sujets, qu'il appelle sous les armes quand il a déclaré la guerre de sa propre autorité. Qui se dérobe au ban du roi est, de ce chef, mis au ban de la société — *en agei* — comme il est encore de droit à Sparte au temps d'Hérodote (VI, 56). En vertu du même lien personnel, le roi a droit de mander auprès de lui et d'attacher à sa personne qui bon lui semble, soit pour son service personnel, soit pour profiter de son expérience dans l'expédition des affaires de justice et de gouvernement. C'est l'analogue, comme on le voit, de l'*auxilium* et du *consilium*, termes par lesquels le Moyen âge occidental exprime les effets de la foi jurée au seigneur. D'ailleurs,

(1) U. Kahrstedt, *Griech. Staatsrecht*, T. I, *Sparta*, 1922.

le Conseil n'est réuni que pour éclairer le souverain et ses délibérations n'ont, par elles-mêmes, aucune autorité propre. La volonté du roi en conseil n'est que la volonté royale exprimée avec une solennité particulière.

Ces deux théories, si elles ne sont pas radicalement incompatibles, en ce sens que les notables convoqués par le roi peuvent et même doivent, dans nombre de cas, emprunter leur autorité à l'importance du groupe familial auquel ils appartiennent, n'en impliquent pas moins des conséquences toutes différentes pour la conception des rapports entre le roi et ses conseillers. Dans le premier cas, le roi n'est qu'un *primus inter pares* : le pouvoir monarchique s'est modelé à l'image du despotisme patriarcal du chef de la collectivité familiale. C'est la conception qui se recommande de la double autorité d'Aristote et de Fustel de Coulanges. Dans la seconde hypothèse, tout pouvoir dans la cité n'est qu'un reflet d'abord, puis un démembrement de l'autorité royale.

En revanche, ces deux théories ont un point commun en ce que l'une et l'autre tendent à substituer au sens naturel et primitif du mot *gérôn* un sens dérivé. Le chef naturel d'une collectivité familiale n'est pas nécessairement, ou généralement, le doyen d'âge, mais plus fréquemment le chef de la branche aînée, ce qui n'est pas la même chose. Si ce chef a été désigné du nom de gérôn, c'est que le mot tendait à prendre un sens honorifique, ce qui est arrivé dans beaucoup de langues pour des mots analogues et ce qui peut se conjecturer, dans une certaine mesure, sur l'autorité des passages de l'Iliade où le conseil des Anciens apparaît, en effet, composé de héros dans la force de l'âge ou dépassant même à peine la jeunesse. Kahrstedt, posant en principe que le roi choisit librement ses conseillers, va même plus loin et admet que le mot qui les a d'abord désignés n'impliquait aucune qualification d'âge. Les conseillers se sont appelés primitivement *gèrôchoi* et non *gérontes*. Ils tirent ce nom du présent, *géras*, qu'ils reçoivent du roi en échange de leur service et en signe d'honneur (1).

Cette opinion n'est pas sans appeler certaines réserves. Elle méconnaît une des caractéristiques les plus frappantes de ces anciennes institutions qui est d'attacher précisément l'idée d'honneur à l'idée de vieillesse. En avançant dans cette

(1) Kahrstedt, *Op. cit.*, pp. 246, 375.

étude, nous serons amené à nous convaincre de plus en plus de l'étroite parenté qui existe entre l'Etat héroïque et l'Etat Spartiate, à constater que la connaissance de l'un conduit à la compréhension de l'autre.

C'est déjà une observation de ce genre que l'on peut faire à propos de la place que tiennent les vieillards dans l'épopée homérique et dans la société lacédémonienne. Le prestige dont on entoure la vieillesse est un des éléments les plus apparents de cette courtoisie chevaleresque dont sont empreintes les mœurs que décrivent les poèmes. Priam, Nestor, Phoenix, Eumée, qui appartiennent à autant de catégories sociales, mais qui incarnent chacun à leur façon l'idéal de droiture, de modération, d'attachement aux maximes de l'ancien honneur, sont l'objet de la sympathie toute particulière des auteurs de la tradition poétique. Tous ces héros se piquent de bien parler et, si l'Iliade et l'Odyssée sont un peu comme les propylées par lesquels nous accédons à l'étude du passé hellénique, il faut avouer qu'on ne saurait concevoir d'œuvre plus propre à servir d'introduction à la connaissance d'un monde sur lequel a régné la parole. Mais les vieillards sont par excellence les maîtres de l'art oratoire : les démogérontes troyens sont fameux par leur éloquence (*agorètai esthloi, Il.* III, v. 150-151); Nestor, le vieillard par excellence (*gérènios*) est aussi l'orateur par excellence : λιγὺς Πυλίων ἀγορητής, (*Il.* I, 248 - IV, 293). Dans le tableau, sans doute quelque peu idéalisé, que Plutarque nous a conservé de la discipline spartiate, on note aussi ce même prestige de la vieillesse et une sorte de contrôle permanent et de censure de l'éducation officiellement reconnus à ceux qu'on désigne d'une façon générale par l'expression de gérontes. prise ici dans un sens beaucoup plus large que celui de membre de la Gérousia. D'où le mot de Lysandre : « Il fait beau vieillir à Lacédémone » (Plut. *Si un vieill.* 24). Ainsi, la constitution lacédémonienne et la poésie épique ont, par des voies qu'il est difficile de ne pas admettre indépendantes, conservé l'une et l'autre le souvenir d'un état de choses dans lequel un privilège politique était conféré aux plus âgés des citoyens.

Nous ne croyons pas que, pour rendre compte du caractère assez complexe d'une institution comme le Conseil des Anciens dans les sociétés helléniques, il suffise d'en rapporter le principe à l'une ou l'autre des hypothèses que nous

venons d'examiner. Ces explications, comme nous le remarquions, ne sont pas incompatibles, en ce sens qu'elles correspondent à des aspects que l'institution a dû revêtir au cours de son évolution. Qu'il existe des sociétés purement gérontocratiques, c'est-à-dire telles que l'autorité s'y concentre aux mains d'une corporation de vieillards, détenteurs de traditions et de secrets, et dont le recrutement est assuré par une série d'initiations, c'est ce que l'observation de quelques civilisations plus ou moins rudimentaires est de nature à faire admettre. On peut penser aussi qu'un système de ce genre a pu prévaloir à une certaine époque dans les couches primitives du monde méditerranéen. La cité grecque des temps héroïques n'est pas, en effet, le seul exemple que nous ayons dans l'antiquité d'une collectivité gouvernée normalement par les membres les plus âgés de la société. Une corporation de ce genre paraît avoir été de règle dans les collectivités tribales ou villageoises qu'ont formées les nomades ou les sédentaires agglomérés dans les Etats orientaux avant ou après l'époque de la formation du peuple grec ; même en Egypte, si l'on admet une ingénieuse hypothèse de M. Moret (*Des Clans aux Empires*, p. 144), des conseils de ce genre auraient existé avant la centralisation pharaonique, qui aurait conservé ces conseils de notables ou *sarou* pour en faire, dès l'Ancien Empire, des agents de l'administration royale. L'image la plus nette de l'institution nous est donnée par l'organisation du peuple d'Israël. L'institution des Anciens (*zeqenim*) y paraît régulière dans chaque ville ou bourgade. Leurs attributions sont aussi assez précises et rappellent à beaucoup d'égards celles des *gérontes* de la cité homérique ; les *zeqenim* sont d'abord un tribunal, duquel relèvent diverses questions de police et de justice criminelle. En cas de meurtre, c'est à eux qu'il appartient de saisir le meurtrier et de le livrer au vengeur du sang (*Deut.* IX, 12). Quand un crime dont l'auteur est inconnu a été commis dans la campagne, les Anciens de la ville la plus rapprochée du lieu du crime offrent un sacrifice au nom de ses habitants pour attester qu'ils ne portent pas la responsabilité du sang répandu. Ils font une enquête quand un mari veut répudier sa femme en l'accusant de ne pas avoir été trouvée vierge (*Deut.* XXII, 15). C'est devant les Anciens que Jézabel fait intenter à Naboth un procès criminel pour attentat à la majesté royale (I *Rois*, XXI, 8 sqq.). Nous appre-

nons par un propos de Job (XXIX 7) que ce tribunal siégeait ordinairement aux portes de la ville et que les conseillers avaient un siège sur la place publique. Dans d'autres circonstances, les Anciens sont mentionnés, comme députant au nom d'une ville assiégée (I *Sam.* XI, 3), comme se rendant en corps au devant d'un personnage (I *Sam.* XVI, 4).

Autant que nous en pouvons juger, il s'agit surtout d'une institution liée à la vie urbaine. A ce titre elle paraît s'opposer à l'organisation proprement tribale où l'autorité est aux mains de chefs de fractions et de familles (*nasîim, rosch abôt*) dont l'autorité a un caractère plus personnel et plus limité que celle des Anciens. La distinction se retrouve dans le royaume unifié où les Anciens forment, comme dans l'Etat homérique, un Conseil qui assiste le Roi (I *Rois* XII, 6). Lorsque Salomon fait la dédicace du Temple de Jérusalem il convoque les Anciens ainsi que les chefs des tribus et les princes des familles (I *Rois* VIII, 1). La distinction est si fondamentale que les textes l'admettent dès l'époque de la conquête (*Josué* XXIII, 2 ; XXIV, 1). Les lettres de Tell-el-Amarna témoignent de l'existence et du rôle des Anciens dans les villes cananéennes dès le milieu du II[e] millénaire avant notre ère. Une lettre adressée au roi d'Egypte est envoyée au nom de (la cité) d'Irgata et de ses Anciens. De même, les Hévites de Gibéon députent à Josué pour demander l'alliance d'Israël au nom des Anciens et de tous les habitants du pays (*Jos.* IX, 11).

Sur les conditions dans lesquelles se recrutait cette corporation dirigeante, et sur les aptitudes exigées de qui en faisait partie, les textes ne nous renseignent pas plus explicitement que sur la Grèce antique.

Ce silence s'explique apparemment par le caractère fortement traditionnel de l'institution. Sa diffusion dans des aires de civilisation différentes, encore que voisines et certainement influencées par toute une série d'anciens rapports, la similitude de l'expression employée dans les langues sémitiques et dans le vocabulaire politique de la Grèce égéenne, déposent dans le même sens. La règle semble avoir été que toute collectivité publique, et notamment les collectivités urbaines développées dans le cadre de villes murées ou dans les bourgades annexées aux châteaux mycéniens, ait confié aux plus âgés et aux plus influents de ses membres, le soin de délibérer sur les questions d'intérêt général et d'arbitrer les conflits intérieurs.

C'est donc à tort qu'on se représente ce Conseil comme une réunion de chefs de clans : nous le constatons précisément dans des unités politiques trop restreintes pour que les cadres de l'organisation tribale apparaissent sans lien considérable. Nous avons d'ailleurs constaté qu'en Israël, l'organisation gentilice y ait pris un développement très direct avec l'autorité reconnue aux *zeqenim*. D'une part des chefs, héréditaires ou élus, de groupes définis et hiérarchisés ; de l'autre une autorité collective exercée par des notables et les dépositaires d'une longue expérience, au nom de l'ensemble de la collectivité à laquelle ils appartiennent. Mais le Conseil des Anciens, quoique nous le constations en général dans des sociétés politiques régies par un gouvernement monarchique, ne doit pas être considéré, non plus, comme une création pure et simple du pouvoir royal. En tant que tribunal, il représente beaucoup plutôt la justice de la collectivité que celle du roi.

Dans ses attributions les plus caractéristiques il agit manifestement comme représentant de la collectivité, par exemple en prenant part au sacrifice offert dans l'intérêt commun (*Lévit.* IV, 15 - IX, 1 - *Il.* II, 411), en sacrifiant pour détourner la responsabilité collective du sang répandu (*Deut.* XXI, 3-6), en accueillant ou en envoyant des ambassades. On doit penser que c'est aussi en tant que représentants du corps des citoyens qu'il forme le conseil naturel du roi.

Ce point de vue nous aidera à définir plus clairement les rapports du Conseil des Anciens et de l'Assemblée, de la *boulè* et de l'*agora*. Ce sont deux institutions étroitement apparentées. L'une sort de l'autre par le jeu même du mécanisme politique tel qu'il fonctionne dans des sociétés rudimentaires, organiquement peu évoluées et dont on peut admettre que la base numérique est, en général, restreinte. Les actes les plus importants de la vie publique comportent une réunion générale de tous les membres du corps social, dont il y a lieu d'ailleurs, peut-être dans chaque cas particulier, de définir l'extension, et qui en tout cas ne se confond pas avec l'ensemble des habitants d'un territoire. Mais l'assemblée ainsi formée est loin d'être égalitaire ; elle est surtout loin d'être homogène. Nous avons déjà entrevu qu'elle se partage au moins en deux fractions distinctes par l'âge. Celle où se rangent les Anciens, c'est-à-dire, dans ces sociétés militaires, probablement ceux qui ont passé l'âge normal

du service actif (1), occupe une situation à part et se signale par des privilèges honorifiques. Les exemples fournis par Homère paraissent bien témoigner que les débats étaient ouverts, et peut-être dirigés, par un des gérontes, qualifié par son âge en même temps que par son autorité personnelle. Tel est le rôle que tiennent, Nestor dans les assemblées du camp des Achéens, Anténor dans celles des Troyens, Egyptios dans l'agora des gens d'Ithaque. Des sièges ou des places réservées sont assignées aux gérontes dans l'entourage immédiat du roi ; dans l'agora, probablement modeste, d'Ithaque, les gérontes disposent d'un banc sur lequel ils font place au fils d'Ulysse (*Od.* II, 14). Quand le peuple des Phéaciens s'assemble près des nefs, le poète distingue expressément les places assises, qui sont celles des conseillers, des esplanades où s'entasse le reste des assistants : ἀγοραί τε καὶ ἕδραι. Ainsi, l'Assemblée n'est que le Conseil élargi, et dont les délibérations reçoivent, de la présence des autres citoyens, le surplus d'autorité nécessaire à certains débats et à certaines questions ; le Conseil est la représentation du *laos* réduit à ses éléments les plus pondérés et les plus influents. Ce passage d'une forme à l'autre est très apparent, lorsque la *boulè* siège comme cour de justice. Les dispositions matérielles sont les mêmes que lorsque se réunit l'Assemblée politique. Cela ressort notamment de la scène figurée sur le bouclier d'Achille où les gérontes sont représentés dans l'exercice de leur fonction judiciaire. Le peuple (*laoi*) forme cercle et manifeste en sens divers. Les gérontes prennent séance, comme à l'agora, « dans le cercle sacré », sur des sièges de pierre polie. Quand ils expriment leur sentence, c'est en observant les mêmes formes que dans la délibération sur les affaires publiques, après avoir reçu des mains des hérauts le sceptre qui confère le droit de prendre la parole.

La langue homérique témoigne peut-être encore d'une façon assez nette de la conscience qu'on a eue assez longtemps du fait que le conseil des gérontes ne réunissait pas toutes les personnalités marquantes de la collectivité. Quand un roi ou un orateur prononce une harangue, il se sert fréquemment d'une expression du genre de celle-ci : Ἀργείων

(1) γήραϊ δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι, ἀλλ'ἀγορηταὶ ἐσθλοί...

(*Il.* III, 150-151).

ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες. Qu'il s'agisse ou non d'une création de la langue poétique, il est peu vraisemblable qu'elle se ramène à un simple pléonasme. On est donc amené à penser que *hègètores* et *médontes* ont désigné, à un moment donné, deux catégories distinctes de personnalités et il est naturel de supposer que par *hègètores* on entend les chefs des unités et des groupes particuliers, spécialement les chefs militaires, et que sous le terme *médontes* on désigne plus spécialement les membres de la collectivité dirigeante des Anciens. En fait l'équivalence de *médontes* et *gérontes* a été généralement admise par les commentateurs. Il y a peut-être lieu de prêter attention à un passage du chant XVII de l'Iliade dont on peut, à la rigueur, tirer une définition qui confirmerait le sens que nous attribuons ici à ces deux expressions : Ménélas appelle au secours, sur le corps de Patrocle, les héros argiens et jette à cette occasion le cri de rassemblement qui reparaît en des circonstances analogues : A nous, capitaines et régents argiens, Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες, et le texte ajoute (*Il.* XVII, 249 sqq.) « ceux qui ont les honneurs de la table des Atrides Agamemnon et Ménélas, et qui commandent chacun leurs gens, ceux que Zeus distingue par les honneurs et par la gloire. » Il est possible que ces expressions se correspondent deux par deux, ou même trois par trois, et que les « régents » argiens soient essentiellement les commensaux des Atrides, ceux auxquels la faveur de Zeus a conféré la *timè* qu'est le droit au vin des conseillers (*gerousios oinos*) tandis que les capitaines sont les chefs que leur bravoure et leur renom (*kydos*) met à la tête de leurs camarades. En fait, à l'appel de Ménélas répondent non seulement Ajax et Idoménée, qui font partie du conseil d'Agamemnon, mais encore Mérion qui ne saurait être mis exactement sur le même plan.

Il n'est pas douteux, du reste, que nous ayons déjà dans l'épopée la preuve d'une évolution ; diverses circonstances ont dû contribuer à altérer le caractère primitif probable de l'institution de la *gérousia*. Le tableau que l'Iliade nous présente du gouvernement de l'armée achéenne offre à vrai dire un caractère spécial. Qu'on lui reconnaisse ou non un caractère historique, la confédération à la tête de laquelle est placé Agamemnon, est autre chose qu'une cité agrandie ; de plus, comme il s'agit d'une armée en campagne, on ne saurait y trouver l'équivalent exact d'organes politiques pro-

pres à la vie sédentaire, ni, à proprement parler, le Conseil des Anciens dans le sens qui nous apparaît le plus primitif. On retrouve bien, ainsi que nous l'avons remarqué, la distinction du Conseil et de l'Assemblée. Mais les *gérontes* du Conseil ne sont autres que ceux qu'on serait tenté d'appeler les grands feudataires, les principaux confédérés, c'est-à-dire les sept ou huit chefs qui sont aussi les héros de premier plan de l'Iliade. Parmi ceux-ci, seul Nestor réalise et idéalise le type du doyen du corps social.

Dans l'Odyssée, la cité des Phéaciens est l'expression déjà d'un type qui se rapproche de la cité aristocratique. Il y a douze rois qui exercent le commandement (*Od.* VIII, 390-391), et Alcinoüs n'est que le treizième parmi eux. Ce sont ces rois qui prennent place à la table d'Alcinoüs, ainsi qu'Athéna l'annonce à Ulysse (*Od.* VII, 49-50) et nous les retrouvons effectivement un peu plus loin qualifiés d'*hègètores* des Phéaciens. A côté d'eux, semble-t-il, ont rang de commensaux du roi des *gérontes*, en nombre variable. Pour honorer Ulysse, Alcinoüs déclare que le banquet du lendemain réunira un plus grand nombre de *gérontes* (*Od.* VII, 189). Quand le héros s'est présenté en suppliant, c'est le doyen de l'assistance, le vieux sire Echénéos « le plus âgé des Phéaciens, expert en discours et zélé conservateur des traditions » (155-156).

γέρων ἥρως Ἐχένηος,
ὅς δὴ Φαιήκων ἀνδρῶν προγενέστερος ἦεν
καὶ μύθοισι κέκαστο, παλαιά τε πολλά τε εἰδώς,

qui prend le premier la parole en sa faveur. Ainsi dans cette ville de Schérie, prototype de ces colonies maritimes dont les institutions ont été réglées sur un plan d'ensemble, le Conseil d'Alcinoüs réunit, sans les confondre encore, rois et conseillers, capitaines et régents, *hègètores* et *médontes*.

Le Couros homérique.

Par opposition aux *gérontes*, c'est-à-dire, ainsi qu'il est vraisemblable, au groupe qui a dépassé l'âge du service actif et atteint celui auquel un homme prend normalement place dans le tribunal et dans le conseil de la cité, l'épopée emploie une série d'expressions telles que λαὸς, λαὸς Ἀχαιῶν υἷες Ἀχαιῶν, enfin κοῦροι, parfois κοῦροι Ἀχαιῶν.

L'examen attentif des passages où se rencontrent ces expressions conduit à admettre entre elles une équivalence à peu près complète, en ce sens qu'elles s'appliquent toutes à l'élément guerrier de la population. De plus, comme chacune comporte un certain nombre de nuances qui lui sont propres, nous sommes amené, à la lumière de ces rapprochements, à reconstituer les traits généraux d'un ensemble d'institutions dont il faut essayer de pénétrer le système pour se rendre compte de ce qu'a pu être le genre de société d'où paraît être issue la Cité antique.

Observons, au surplus, que de ces trois vocables, si fréquents dans l'épopée, aucun n'a passé dans le grec classique. Pour un Athénien contemporain de Thucydide ou de Platon, ce sont des mots sortis de l'usage ou qui ont pris un sens différent. Une façon de s'exprimer telle que « les fils de » suivi d'une désignation ethnique est devenue étrangère à la langue grecque après Homère. Les termes *laos, dèmos* se rencontrent encore, notamment chez les tragiques, mais dans un sens beaucoup moins défini que celui que nous sommes portés à reconnaître aux mêmes mots dans la langue homérique. Ce vieillissement du vocabulaire n'est pas l'effet du hasard. Quand un mot devient archaïque, c'est signe de la détérioration ou de la disparition des institutions qui lui avaient donné cours. Dans le cas qui nous occupe, des expressions de ce genre sont devenues désuètes, ou ont pris un sens différent, parce qu'à l'inverse des sociétés de l'âge héroïque, les sociétés helléniques de l'époque classique n'ont plus connu la distinction d'une catégorie d'hommes pour qui le métier des armes était une occupation en quelque sorte professionnelle, en même temps qu'une obligation dérivant d'une certaine situation sociale.

L'étude des passages homériques où figure le mot *couros* conduit à distinguer deux emplois différents, encore que voisins, de ce terme, et dont l'alternance est en elle-même instructive. *Couroi,* accompagné d'un génitif pluriel, s'applique assez fréquemment à l'ensemble du contingent d'une nation. L'auteur du *Catalogue des vaisseaux* nous montre les nefs des Béotiens montées chacune par 120 κοῦροι Βοιωτῶν (*Il.* II, 510); Priam dénombrant l'armée ennemie déployée sous Troie envie Agamemnon auquel obéissent de nombreux κοῦροι Ἀχαιῶν (*Il.* III, 183); au chant XIV de l'Iliade (vers 505), où il est fait allusion au jour où l'armée grecque quit-

tera le rivage de Troie, *couroi Achaiôn* doit s'entendre aussi de toute l'armée panachéenne ; au chant IV est rappelé un exploit fameux de Tydée, le défi qu'il avait osé porter dans Thèbes même aux chevaliers cadméens ; cinquante d'entre eux, cinquante *couroi,* dit le texte, commandés par deux chefs, pour venger l'affront qu'ils ont subi du fait des victoires répétées de ce champion, l'assaillent par traîtrise à son retour. Ils succombent tous, sauf un, dans ce combat inégal (*Il.* IV, 390-398).

Dans cette acception assez générale, l'expression *couroi Achaiôn* a comme équivalent à peu près exact l'expression υἷες Ἀχαιῶν d'un emploi extrêmement fréquent dans l'Iliade, plus rare dans l'Odyssée, mais dans des passages où il s'agit *toujours* de désigner l'ensemble des guerriers. Cette observation a une certaine importance. Elle exclut, par exemple, l'hypothèse qui tendrait à donner à cette alliance de mots la valeur d'une simple formule emphatique pour exprimer la nation des Achéens conçus comme un groupement ethnique. Elle renforce notre impression que la société achéenne se divise essentiellement en deux catégories sociales, les pères ou les Anciens, les *gérontes,* et les fils et que ce sont ces derniers, autrement dit les membres les plus jeunes de la classe sociale dont les gérontes sont les représentants les plus âgés, qui composent l'armée.

Toutefois cette équivalence laisse subsister une nuance entre les deux expressions voisines ; si les υἷες Ἀχαιῶν sont les « fils des Achéens », les *couroi Achaiôn* doivent s'entendre plutôt « les jeunes gens d'entre les Achéens ». Il est vrai que le grec donne quelquefois au mot *couros* le sens d'enfant, en mettant l'accent sur l'idée de filiation, plutôt que sur celle de jeunesse. Mais c'est là apparemment un sens dérivé. La poésie homérique n'offre qu'un exemple d'un emploi de ce genre, et dans un passage de l'Odyssée qui se dénonce évidemment comme une interpolation maladroite (1).

Dans la plupart des autres emplois homériques, le mot *couros* se trouve associé à des scènes et à des descriptions qui éveillent l'idée d'une jeunesse entraînée non seulement au maniement des armes, mais à des exercices physiques, à divers arts d'agrément, et propre, en même temps, à remplir, dans les fêtes et les cérémonies, les fonctions qu'on peut

(1) Ἶτυλον... κοῦρον Ζηθοιο ἄνακτος. (*Od.* XIX, 522-23).

attendre d'écuyers et de pages dressés aux exigences de l'étiquette. Ce sont ces exemples qui illustrent ce sens « technique » du terme *couros* qu'attestent avec raison les anciennes scholies (Eusth. ad. *Il.* XV, 284).

Elles nous avertissent que le *couros* homérique n'est pas seulement, comme le suggéraient les passages indiqués plus haut, un guerrier ou un jeune guerrier, un homme appelé sous les armes. C'est le guerrier noble, que sa naissance et son éducation ont voué au métier des armes et auquel ce métier a été inculqué par un apprentissage qui l'a façonné aussi aux usages et aux raffinements d'un certain idéal social. Aussi bien, chaque fois que dans les sociétés européennes des conditions analogues ont reconstitué une caste militaire de ce genre, une acception nouvelle a conduit à détourner dans un sens technique un mot qui exprimait une idée voisine de celle qu'exprime le mot *couros*. De ces mots, celui qui a eu la fortune la plus considérable est le mot *vassus*, dérivé d'un mot celtique qui paraît avoir eu aussi le sens de jeune homme, jeune serviteur : *pueri vel vassali*, dit un passage célèbre d'Hincmar. « On se rappellera, écrit M. Guilhiermoz (1), que dans les langues vulgaires parlées dans les royaumes barbares, plusieurs mots ont justement la triple signification de jeune homme, de serviteur et de guerrier. C'est le cas chez les anglo-saxons pour le mot *thegn* (ang. m. *thane*, ancien h. all. *degan*, all. mod. *Degen*, gr. *tecnon*), chez les Francs pour les mots d'origine celtique *vassus* et *vassallus* (2). Dans le latin de Grégoire de Tours, *puer* désigne les soldats domestiques. Dans la langue de nos chansons de geste, le mot *enfant*, avec un sens un peu plus restreint, n'en a pas moins pris la valeur d'une expression technique et « désigne toujours l'adolescent qui n'est pas encore entré dans l'ordre de la chevalerie » (3).

Avec une acception moins restreinte, le mot *couros*, dans Homère, paraît s'employer de préférence quand il s'agit de désigner des jeunes guerriers, d'une catégorie sociale assez voisine de celle que le français médiéval connaît sous le nom de damoiseau. « Damoiseau, dit encore Léon Gautier (*ibid.* p. 194 sqq.), a le même sens qu'*enfant*,

(1) ***Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen âge,*** 1902, p. 55.

(2) Cf. aussi l'espagnol *infanzon*, l'allemand *Junker*, etc. (Guilhiermoz, p. 483, n. 7).

(3) L. Gautier : ***La Chevalerie,*** 1884, p. 193.

mais avec quelques nuances dont il faut tenir compte. Le mot *domnicellus* n'est en effet que le diminutif de *dominus*, et le damoiseau est toujours le fils d'un seigneur plus ou moins puissant » (1). Un trait commun au damoiseau et au *couros* homérique, c'est que leur service ne se borne pas au service militaire et aux fonctions d'écuyer qui leur reviennent souvent auprès des princes, mais qu'il s'étend encore à des fonctions de domesticité noble, porter des messages et surtout servir aux repas. L'érudit précité, qui a puisé dans nos chansons de geste les éléments d'une peinture minutieuse et précise des mœurs féodales et chevaleresques de l'ancienne France, insiste sur ce dernier point : « On aime le service des jeunes gens et les rois le leur confient volontiers (aux damoiseaux spécialement) ;... mille damoiseaux, dans le *roman de Brut* servent à « l'mengier le Roi... deux fonctions l'emportent ici sur toutes les autres : trancher et servir le vin » (*ibid.* p. 646-647). Dans les festins homériques, découper et verser à boire sont pareillement l'office des *couroi :*

[νέοι]...
μιστυλλόν τ'ἄρα τἄλλα καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειραν.
...κοῦροι μὲν κρητῆρας ἐπεστέψαντο ποτοῖο.

(*Il.* I, 465, 470, *Il.* X, 175, *Od.* I, 148 ; III, 339 ; XXI, 271).

(1) P. Guilhiermoz. — *Essai sur l'origine de la noblesse,* pp. 483, 486 : Les termes de valets, damoiseaux et écuyers, tous trois employés pour désigner les apprentis chevaliers ont servi ensuite à désigner les gentilshommes non chevaliers ; ils font, par conséquent, on ne peut plus nettement allusion à l'origine première de la noblesse. On sait que le sens propre de « valet » est, tout simplement celui de jeune homme. Quant à *domicellus*, en français « damoiseau », c'est un mot qui signifie fils de *dominus* : à l'époque où le prédicat *dominus* était réservé aux barons, le damoiseau était fils de baron ; lorsqu'il devint le qualificatif de tous les chevaliers, le damoiseau fut le fils de chevalier. Pendant quelque temps, ces deux mots, valet et damoiseau furent employés dans toute la France pour désigner les gentilshommes non encore armés chevaliers. Mais bientôt valet ne conserve plus guère ce sens que dans la région de la Saintonge et du Poitou et damoiseau que dans les différentes provinces du Midi et en Bourgogne ; dans le reste de la France, ces deux termes s'effacèrent à peu près complètement devant « écuyer ». — Cf. une relation possible entre κοῦρος, κόρος et κύριος, inconnu à la langue homérique ; κυρσάντες est un mot lacédémonien qui a le sens de jeune homme. Arist. *Lys.* 983, 1268 ; dans le grec homérique couros a déjà donné l'épithète *couridios,* qui désigne l'époux et l'épouse comme maître et maîtresse de la maison.

Cet office ne se confond pas exactement avec celui que rendent les gens de service proprement dits, les *kèrykes*. C'est à ces derniers qu'il appartient de « donner à laver » avant et, sans doute, pendant un repas où les convives ne se servent qu'avec les doigts (cf. *Il.* IX 174-175). Léon Gautier a noté une distinction analogue dans l'ordonnance des festins d'apparat dont nous parlent les textes médiévaux. « Deux groupes, que dis-je, deux armées de serviteurs s'empressaient à l'envi autour de leurs tables largement servies. Les uns jeunes, beaux, fiers de leurs vingt ans, splendidement vêtus... tous écuyers et damoiseaux... ; les autres vêtus d'habits plus sombres et d'allure plus humble, véritables serviteurs vilains ou serfs. De même que dans les batailles les chevaliers formaient la première ligne et les écuyers la seconde, de même dans le service de la table, les damoiseaux formaient la première ligne et les *meschins* ou sergents la seconde ». (*Ibid.* p. 645). Les anciens commentateurs rapprochaient avec raison les *couroi* homériques des éphèbes à Athènes et dans le monde hellénistique (1). Une des différences les plus apparentes résulte de l'existence dans un cas, de l'absence dans l'autre, de ces fonctions domestiques dont s'acquittent les *couroi* auprès des rois, des chefs ou des anciens. A y réfléchir, on reconnaîtra que cette différence illustre deux conceptions fort différentes des rapports sociaux, deux moments de l'évolution des institutions et des mœurs. L'éphébie attique du IV^e^ et sans doute du V^e^ siècles est essentiellement une institution d'Etat, elle a été organisée, ou réorganisée, peut-être sous l'influence du modèle spartiate, en partant de conceptions militaires. Elle se place sur le plan général des institutions de la cité. Nous entrevoyons, au contraire, que les devoirs et les fonctions du *couros* résultent en partie de relations personnelles. A mesure que nous avancerons dans notre étude l'importance des relations de ce genre nous apparaîtra plus considérable dans le système des institutions de la Grèce héroïque et dans l'organisation de ce qu'on appelle improprement la « cité » homérique.

Le damoiseau est généralement fils de prince ou de chef : pareillement c'est à des jeunes gens d'extraction noble et souvent illustre que s'attache de préférence, dans l'épopée, la désignation de *couros*. Nestor parle de ses exploits au

(1) (Eusth. 1788, 56). Ἀχαιοὶ τοὺς ἐφήβους κούρους καλοῦσιν.

temps où il était *couros* (*Il.* IV, 321). Télémaque et Pisistrate, qui touchent à peine à l'adolescence, sont salués par Ménélas comme *couroi* (*Od.* XV, 151). Mais l'expression n'implique pas constamment une extrême jeunesse. Dans l'Odyssée, dans les chants de la vengeance d'Ulysse surtout, les prétendants de Pénélope, conçus comme les fils des meilleures familles d'Ithaque et des alentours, sont appelés fréquemment *couroi* (*Od.* II, 9 ; XVI, 248-250, interpolation selon Bérard et autres ; XVII, 174 ; XIX, 141) ; en XXII, 29-30, Antinoüs, leur chef, est appelé le meilleur des *couroi* d'Ithaque :

...ὃς μέγ' ἄριστος
κούρων εἰν Ἰθάκῃ.

en XXII, 121-122, Ulysse emploie la même expression en parlant de tous les prétendants qu'il a tués.

Les poètes de l'Iliade désignent aussi souvent comme *couroi* ou *courètes* des guerriers qui appartiennent à l'élite par la naissance ou par la vaillance. Sept d'entre eux, κούρητες ἀριστῆες se rangent derrière Talthybios pour porter à Achille les présents de réconciliation. Comme ils sont nommément désignés et que sur les sept personnages énumérés, cinq sont des figures que d'autres épisodes de l'Iliade nous rendent assez familières, nous pouvons en déduire, avec assez de netteté, ce que l'auteur de cette portion du texte homérique avait présent à l'esprit quand il évoquait les « illustres courètes achéens »

Ἦ, καὶ Νέστορος υἷας ὀπάσσατο κυδαλίμοιο
Φυλείδην τε Μέγητα Θόαντά τε Μηριόνην τε
καὶ Κρεοντιάδην Λυκομήδεα καὶ Μελάνιππον...
...ἅμα δ' ἄλλοι δῶρα φέρον κούρητες Ἀχαιῶν.

(*Il.* XIX, 238-240-248).

Ce n'est peut-être pas pur hasard si les noms de ceux de ces « Courètes » que nous pouvons identifier nous ramènent à la Crète ainsi qu'aux régions occidentales de la Grèce et notamment à l'Elide et à l'Etolie. Des deux fils de Nestor, Antilochos et Thrasymède, Antilochos est le plus fréquemment mentionné. C'était probablement le fils aîné de Nestor ; dans la contestation qu'il a avec Ménélas au sujet du prix de la course des chars, il est précisé qu'il est beaucoup plus jeune que le frère d'Agamemnon (*Il.* XXIII, 587-590) ; il est qualifié d'*hétairos* d'Achille (*ib.* 556) ; dans la seconde Nekyia,

il est dit qu'il fut le plus cher compagnon d'Achille après la mort de Patrocle et que les funérailles des deux héros furent célébrées simultanément (*Od.* XXIV, 77-78) ; dans l'épreuve de la course, il spécifie lui-même qu'il est un peu plus jeune qu'Ajax et sensiblement moins âgé qu'Ulysse (vers 788-790). C'était Antilochos qui avait annoncé à Achille la nouvelle de la mort de Patrocle. Les deux frères combattent côte à côte, dans *Il.* XVI, 317-324, contre les Lyciens ; de même dans XVII, 377-378, où les Pyliens occupent la gauche de l'armée achéenne (682). Un poème du cycle racontait sans doute la mort d'Antiloque tué par Memmon ; Mégès est donné dans le *Catalogue* comme le chef du contingent de Doulichium et des « saintes Echinades », fils de Phylée et petit-fils d'Augias, donc originaire d'Elide (*Il.* II, 624), ce pourquoi sans doute il est qualifié (*Il.* XIII, 692) de chef des Epéens ; dans XV, 303 et 520, il est signalé dans le peloton des héros qui tient tête à Hector, tandis que la « multitude » s'enfuit vers les nefs. Il est sauvé par la cuirasse dont Euphélès, roi d'Ephyre, a jadis fait présent à son père. Le *Catalogue* fait de Thoas le chef des Etoliens et lui fait commander le contingent des villes « courétiques » par excellence, Pleuron, Calydon, Olenos, Pylène et Chalcis (*Il.* II, 638). L'essentiel de cette tradition était déjà connu des parties les plus anciennes de l'Iliade : en XIII, 217-218, on le donne déjà comme commandant à Pleuron et Calydon et le poète ajoute que dans son pays il était honoré comme un dieu (1). Du dialogue qui intervient entre Idoménée et Poseidon, qui a pris les traits de Thoas (*Il.* XIII, 231 sqq), il résulte qu'il avait la réputation d'un entraîneur d'hommes, *mèstôr aütès,* comme dit l'Epopée de quelques uns de ses compagnons (*Il.* XIII, 93, de Mérion et d'Antilochos). L'éloge qui est fait de lui en *Il.* XV, 281 sqq, le signale probablement comme le modèle du parfait couros, expert à lancer le javelot, bon à la course, presque sans rival dans les joutes et tournois oratoires : une main sûre, des jarrets d'acier, et une langue bien affilée, ces qualités dessinent une sorte de portrait idéal dont les *couroi* de l'épopée apparaissent comme autant de répliques. Mérionès est un des héros les plus fréquemment mentionnés dans l'Iliade : le *Catalogue* (*Il.* II, 651) le nomme à côté d'Idoménée comme chef des Crétois ; quand ceux-ci pren-

(1) V. 218, θεὸς δ'ὣς τίετο δήμῳ.

nent leur formation de combat (*Il.* IV, 254) son poste de combat est en serre-file (πυμάτος ὦτρυνε φαλάγγας) tandis qu'Idoménée est en tête ; il est fréquemment qualifié d'*opaôn* d'Idoménée (VII, 165 ; VIII, 263 ; X, 58 ; XIII, 330 ; XVII, 258) ; il est mentionné, ainsi que Thoas, parmi les héros qui s'offrent pour combattre contre Hector et que le sort départage (VII, 165). En IX, 83 et X, 58 il est mentionné comme un des chefs des gardes formées par les couroi ; il participe, ainsi que Thoas et Antilochos, à la délibération des chefs que la *Dolonie* place aux avant-postes (X, 175-198) ; il prend une part active, aux côtés d'Idoménée, à la défense du rempart (XIII) (cf. XIV, 514) ; en XIII, 487, il fait partie du peloton d'hétaires que rallie Idoménée pour tenir tête à Enée et en XV, 302, de la petite phalange qui fait front contre Hector. En XVI, 603, sqq., il combat avec Patrocle sur le corps de Sarpédon ; en XVII, 258, sur le corps de Patrocle ; au moment le plus critique pour les Grecs, c'est sur son propre char, amené par son *opaôn*, Coiranos, qu'Idoménée réussit à s'échapper. C'est lui qui est chargé de conduire les hommes qui vont chercher le bois pour le bûcher de Patrocle (XXIII, 19). Il participe aux jeux funéraires, à la course de char (XXIII, 351) et gagne sur Teucros le prix de l'arc (860).

Du « divin » Lycomède, fils de Créion, chéri d'Arès (cf. IX, 84 ; XVII, 345), que nous retrouvons aux côtés d'Ajax (XIII, 366) et dans un autre épisode de l'Iliade (XVIII, 345), nous ne savons pas grand'chose et moins encore de Mélanippe qui n'est mentionné qu'ici. Le premier jouait un rôle (ainsi que Mégès) dans le récit que la petite Iliade faisait de la prise de Troie (*Kinkel*, ff. 12).

L'auteur du chant IX a imaginé de placer au début de la nuit qui suit la première défaite des Achéens un conseil extraordinaire qui réunit, semble-t-il, les principaux chefs, membres du conseil des *gérontes*, et un certain nombre d'autres guerriers convoqués individuellement. Il s'agit donc d'autre chose que d'une assemblée plénière de l'armée telle que celles que nous présentent les deux premiers chants ; du moins les scholiastes l'ont généralement entendu ainsi, et, semble-t-il, avec raison. A l'occasion des débats engagés devant cette assemblée, le mot *couroi* revient à plusieurs reprises et dans des conditions qui inclinent à admettre qu'il s'agit précisément de l'élément adjoint momentanément aux

gérontes, membres du conseil de l'armée. Cela ressort nettement de la proposition faite par Nestor de tenir, immédiatement après cette réunion, un conseil des seuls *gérontes* à la table d'Agamemnon. Pendant que les seigneurs délibèreront, l'affaire des *couroi* sera d'organiser le services des avant-postes ; et, en fait, sept d'entre eux, dont la désignation n'est pas autrement motivée, s'acquittent immédiatement de ce service, chacun ayant sous ses ordres une force composée de cent *couroi* armés de la lance (*Il.* II, 85-86). Parmi ces chefs, dont les noms nous sont donnés, nous retrouvons ceux de l'un des fils de Nestor, Thrasymède, de Mérionès et de Lycomède qui reparaissent tous trois dans la liste des « courètes » qui composent l'ambassade du chant XIV (*Ibid.* 80-85). Les quatre autres n'ont qu'une place peu importante dans l'Iliade : d'Aphareus et de Deipyre, nous connaissons seulement leur fin sous les coups d'Enée et d'Hélénos. Ascalaphe et Ialmène, fils d'Arès et d'Astyoché, sont en revanche figures assez marquantes de la légende des Minyens d'Orchomène, où l'on montrait leur tombeau. On les associait aussi à l'expédition des Argonautes, ou bien on les comptait parmi les prétendants à la main d'Hélène. Le *Catalogue* les donne aussi comme chefs aux Minyens d'Orchomène et d'Asplédon (*Il.* II, 511). Ascalaphe devait mourir sous Troie, tué par Deiphobe (*Il.* XV, 110). L'analogie nous incite à penser que la présence sur la liste des sept chefs de poste des personnalités, pour nous obscures, de Deipyre et d'Aphareus, s'explique par des raisons analogues à celles qui ont désigné au poète les deux *couroi* béotiens, fils d'Arès.

Enfin, une troisième liste de sept *couroi* se déduit d'un passage du chant XIII 92-95 dans lequel Poseidon exhorte un peloton de braves qu'il a interpellés en leur disant : Argiens, *couroi néoi ;* y figurent, outre Antilochos, Mérionès et Thoas, Teucros le célèbre archer de Salamine, Deipyros, que nous venons de rencontrer, enfin Léitos et Pénéléos, étrangers aux listes précédentes, mais que le *Catalogue* connaît comme chefs des Béotiens.

Il est à remarquer que l'expression de *couros* ne se rencontre jamais lorsqu'il s'agit d'un chef admis aux délibérations du Conseil suprême, quel que soit d'ailleurs l'âge de ce chef ; ni Achille, ni Diomède ne sont ainsi désignés, encore que vraisemblablement, plusieurs des personnages

ci-dessus mentionnés aient plus que leur âge ; de Diomède, notamment, Nestor observe qu'il a l'âge du plus jeune de ses fils (*Il.* IX, 57-58).

On est donc fondé à conclure que quand l'épopée emploie le mot *couros,* il s'y attache une idée assez précise et qui vise plus encore la qualité et la situation sociale de ceux qu'elle désigne que leur âge même. Autrement dit, il s'est passé pour le mot *couros* le même transfert de sens que nous avons constaté pour le mot *gérôn* et qu'illustre aussi notre mot *seigneur.* Le *couros* est le guerrier par excellence, et surtout celui qui se distingue par sa valeur reconnue ; on dirait volontiers que c'est le guerrier noble, s'il ne fallait probablement ajouter que, comme dans notre haut moyen âge, noblesse et profession guerrière sont inséparables, en ce sens que qui exerce l'une peut se targuer de l'autre. En fait le mot *couros* dans l'Epopée appelle souvent comme corrélatif un qualificatif tel que *aristos* (1). C'est cette aristocratie militaire que mettent en scène les événements qui sont la matière de l'Iliade. Agamemnon s'adresse à ses soldats en leur disant Ἀργεῖοι, κοῦροι Ἀχαιῶν (*Il.* III, 82). Les hommes qui suivent Hector sont aussi des *couroi* (*Il.* XII, 196). Dans les républiques maritimes que nous présente l'Odyssée, le terme de *couros* s'applique aux jeunes hommes de naissance libre qui composent l'équipage des vaisseaux (*Od.* VII, 328 ; VIII, 35, 48 ; IV, 643, 652). A propos de l'armement de Télémaque, deux cas sont fort expressément distingués : le vaisseau peut être monté par des garçons qui ont librement répondu à l'appel d'un camarade ou obéi à la désignation du souverain, ou bien l'équipage est formé de tenanciers et de gens au service du patron. Le terme *couros* convient dans le premier cas (*Od.* IV, 642-644) :

...τίνες αὐτῷ
κοῦροι ἕποντ' Ἰθάκης ἐξαίρετοι; ἦ οἱ αὐτοῦ
θῆτές τε δμῶές τε ;

« A-t-il levé un équipage de *couroi* d'Ithaque ou bien a-t-il embarqué ses paysans et ses *méchins* ? » C'est la question que pose Antinoüs à propos de la croisière de Télémaque.

(1) Cf. *Il* XII, 196-197, κοῦροι... οἳ πλεῖστοι καὶ ἄριστοι ἔσαν. — XIX, 193, κούρητας ἀριστῆας Παναχαιῶν. — Od. XXIII, 121-122, σὺ μέγ' ἄριστοι κούρων εἰν Ἰθάκῃ, — Od. IV, 652, κοῦροι δ'οἳ κατὰ δῆμον ἀριστεύουσι.

En fait ce sont des camarades de son âge qui se sont spontanément offerts ; le navire sur lequel Télémaque échappe aux embûches des prétendants est monté par un équipage recruté dans sa classe d'âge, dans son *homèlikiè*, c'est-à-dire vraisemblablement, ainsi que nous l'établirons plus loin, parmi ses *étai* (*Od.* III, 364-365)

οἱ δ' ἄλλοι φιλότητι νεώτεροι ἀνδρες ἕπονται,
πάντες ὁμηλικίη μεγαθύμου Τηλεμάχοιο.

Mentor (c'est-à-dire Athéna sous les traits de Mentor) conseille cette jeunesse de son expérience : (*ibid.* 362).

οἷος γὰρ μετὰ τοῖσι γεραίτερος εὔχομαι εἶναι.

c'est qu'il est lui-même un *étès* du père de Télémaque, qu'il fait partie de son *homèlikiè*, qu'il a donc été *couros* en même temps que lui (*Od.* XXII, 208).

Cette notion de l'*homèlikiè*, de l'égalité d'âge, nous fait penser que l'emploi du mot *couros* a subi une extension pour aboutir à l'usage qu'en fait l'épopée. Dans le vocabulaire, déjà traditionnel, dont se servent les auteurs de l'Iliade et de l'Odyssée, le mot s'emploie sans définition bien précise d'âge, pour désigner le guerrier noble, probablement jusqu'à l'âge où, ses fils servant à leur tour, il peut être désigné du terme de *gérôn*. Si l'on veut rappeler qu'il s'agit de jeunes hommes, une épithète n'est pas inutile : αἰδώς, Ἀργεῖοι, κοῦροι νέοι, dit Poseidon aux jeunes chefs précités (*Il.* XIII, 95). L'Odyssée, à propos d'exercices chorégraphiques à la cour d'Alcinoüs, parle de *couroi prôthèbai* (*Od.* VIII, 262-263). L'étymologie du mot *couros*, dont il serait impossible de certifier même l'origine indo-européenne, est trop incertaine pour qu'on puisse affirmer que l'idée de jeunesse s'attachait primitivement au masculin ainsi qu'au féminin *corè*.

Toutefois, au sentiment des Grecs (cf. Strabon X, 467) il y avait parenté entre les mots *couros*, *corè* et le mot *coura* qui exprime l'idée de tondre les cheveux, de se raser, plus particulièrement de se raser la chevelure en signe de deuil (Eurip. *Alc.*, 512). L'habitude d'un sacrifice analogue au moment du passage de l'enfance à l'adolescence est un ancien usage hellénique attesté par d'assez nombreuses survivances que nous aurons encore occasion de rencontrer.

Il serait donc possible que la désignation de *couros* se soit, en effet, attachée primitivement aux jeunes guerriers qui, après avoir reçu l'éducation militaire, consommaient ce

sacrifice de la chevelure destiné à les initier à une vie nouvelle et conséquemment se distinguaient par un arrangement spécial de la coiffure de la masse des guerriers aux longues tresses.

Ce qui donnerait un réel intérêt à cette hypothèse, qui ne va pas au delà d'une certaine vraisemblance, c'est que ces questions d'arrangement et de coupe de la chevelure ont eu une importance assez générale chez les anciens peuples militaires de l'Europe et qu'elles étaient liées aux rites qui consacraient l'initiation du jeune guerrier à la vie militaire. Des érudits ont attiré l'attention sur ce point que la tonte de la chevelure (ou de la barbe) avait les mêmes effets, chez les anciens Germains, que la prise des armes ; on a vu communément dans ce dernier usage, consigné dans un texte célèbre de Tacite, l'origine principale de pratiques qui font de la chevalerie au Moyen âge le dernier échantillon des institutions du type de celles dont on s'est proposé, dans le présent travail, de rechercher l'analogue dans les sociétés militaires du monde ancien. « Toutefois, observe à ce sujet M. Guilhiermoz, (*Origines de la Noblesse,* p. 405) une grosse objection se pose lorsqu'on veut admettre une continuité ininterrompue entre l'armement du jeune homme chez les anciens Germains et le même usage au Moyen âge. En effet, à côté des textes ostrogoths (sur l'adolescence) dont nous venons de parler et dont le plus récent est du VI^e^ siècle, nous trouvons une autre série de textes, commençant lorsque ceux-là finissent et continuant jusqu'au milieu du VIII^e^ siècle, qui nous montrent chez les Wisigoths, les Lombards et les Francs, les mêmes effets obtenus par des procédés tout à fait différents, la première coupe des cheveux et de la barbe ; et pour voir reparaître l'armement du jeune homme, tel qu'il a subsisté pendant tout le Moyen âge, il faut descendre jusqu'à la fin du VIII^e^ siècle. Tout comme le don des armes, la *capillatura* ou la *barbatura* créaient un lien d'adoption, de parrainage, et la *barbatura* tout au moins était effective ou fictive, suivant que l'adopté était un jeune homme ou au contraire un homme fait : dans le premier cas l'adoptant lui coupait réellement pour la première fois la barbe, dans le second cas il la touchait simplement. Enfin, la Loi salique et ses annexes nous apprennent que normalement la *capillatura* était accomplie par le père (ce qui explique pourquoi elle pouvait servir à créer un lien adoptif)... Ces faits ont

amené M. Brunner (*Deutsche Rechts Geschichte*, I, 77-78 ; II, 70 n. 18) à penser que la coupe des cheveux et de la barbe d'une part, l'armement de l'autre, étaient deux actes différents d'une même cérémonie, ou que peut-être l'un pouvait tenir lieu de l'autre ».

Il serait donc possible qu'il y ait eu une part d'exactitude dans le sentiment des anciens étymologistes qui pensaient que les *couroi*, *coroi* et *courètes* avaient été ainsi dénommés d'une certaine manière de porter, ou de ne pas porter, la chevelure. Mais il est certain aussi que, dans l'Epopée, le terme s'emploie dans un sens beaucoup plus large ; si, dans son acception primitive il convient pour désigner des jeunes gens nés à une date rapprochée et qui consommaient simultanément le sacrifice de leurs mèches enfantines ou de leur première barbe, Homère l'applique à de jeunes hommes déjà sortis manifestement et depuis plusieurs années de l'adolescence et en faisant allusion moins à leur âge qu'à leur condition et à leur rang social.

Un texte, il est vrai, serait susceptible d'être allégué en sens contraire pour établir que par *couros*, la langue homérique peut entendre même un enfant en très bas âge, voire l'enfant avant sa naissance. En Iliade VI, 58-59, Agamemnon, coupant court à un sentiment de pitié de Ménélas, lui rappelle les injures des Troyens et exprime le souhait qu'aucun n'échappe au châtiment et à la mort, pas même l'enfant dans le sein de sa mère :

...μηδ' ὅντινα γαστέρι μήτηρ
κοῦρον ἐόντα φέροι, μηδ' ὃς φύγοι...

Le passage suggèrerait, en effet, pour *couros* le sens d'embryon que certains ont admis « que nul n'échappe, même au sein de sa mère », mais la traduction n'est possible qu'en donnant à *couros* un sens précis qu'il n'a par ailleurs nulle part, et qui est invraisemblable ; il faut comprendre autrement l'apposition *couron éonta*. Le sens de l'apostrophe d'Agamemnon est probablement que doivent périr tous les mâles de la race des Troyens, même ceux qui ne sont pas encore nés. « Qu'il n'échappe pas à la mort celui qui est dans le ventre de sa mère, si c'est un garçon ». Comme il s'agit d'une imprécation et que, de plus, elle concerne l'avenir, l'incertitude sur le sexe avant la naissance n'est pas une objection. On a aussi proposé de traduire, en donnant un sens plus précis encore et voisin de celui que nous

avons mis en évidence pour les passages précédemment étudiés, « S'il s'agit d'un prince, d'un enfant noble ». (cf. Eberling, *Lexic Homer.* s. v.). Mais cette traduction nous semble moins satisfaisante.

Il reste enfin à souligner le retour, presque régulier, des expressions *couroi, couroi Achaiôn, courètes* lorsqu'il est question de cérémonies exigeant quelque degré d'apparat, non seulement, comme nous l'avons indiqué, les festins, mais les sacrifices, les ambassades, les danses et jeux divers. Les *couroi* semblent les figurants obligés de tout ce qui comporte une parade ou une certaine mise en scène. C'est comme porteurs des présents de réconciliation que sept « nobles courètes » accompagnent Talthybios pour porter à Achille les cadeaux d'Agamemnon. (*Il.* XIX, 248). Cette scène de la réconciliation évoque assez naturellement celle qui, sur une fresque du palais de Cnosse (Min. réc. II), fait voir un défilé de jeunes damoiseaux, moulés dans de seyants costumes de cour et cambrés sous le poids des lourds vases cérémoniels. Il semble que les porteurs des présents de réconciliation assistent, s'ils n'y participent pas directement, au sacrifice du sanglier sur lequel Agamemnon prête le serment qui le réconcilie avec Achille.

Dans d'autres scènes de sacrifice, leur rôle est plus actif.

Au chant I de l'Iliade, Ulysse a été chargé de ramener Chryséis à son père et de conduire l'hécatombe destinée à apaiser la colère d'Apollon. La cérémonie à laquelle donne lieu cette réconciliation est décrite avec assez de précision. Le rôle d'Ulysse se borne à présenter l'hécatombe en introduisant la requête des Danaens ; les hommes qu'il a amenés avec lui rangent les victimes près de l'autel, se purifient par le lavage des mains, répandent l'orge sacrée, et font eux-mêmes office de sacrificateurs. Le rôle d'officiant appartient à Chrysès ; c'est par lui que l'offrande a lieu, et son intercession, sous forme de prière à laquelle s'associent les assistants, est nécessaire pour assurer aux Achéens les bénéfices qu'ils attendent de leur expiation. C'est Chrysès qui dépose sur le feu de l'autel les parties qui doivent être consumées ; il y ajoute une libation de vin. A ce moment de la cérémonie apparaissent comme officiants aux côtés du prêtre les jeunes gens (*néoi*), les mêmes sans aucun doute qui seront désignés un instant après sous le nom de *couroi, couroi Achaiôn* (*Il.* I, 463, cf. 470, 473). Il s'agit d'une partie

au moins des Achéens, qui ont accompagné Ulysse. Autant que le texte permet d'en juger, ils reçoivent du prêtre les chairs qui, montées sur les broches, ont été seulement présentées à l'autel et dont il leur appartient ensuite de surveiller la cuisson et d'assurer la distribution à tous les participants du sacrifice. On notera que leur rôle ne se borne pas à assurer matériellement l'ordonnance de l'agape ; il semble bien qu'ils en donnent le signal, en participant les premiers à la communion, puisque nous les voyons goûter des parties les plus saintes de la victime (vers 464), les entrailles, qui, par ailleurs, sont entièrement consumées. Il leur appartient encore de verser et de faire circuler le vin qui complète le repas du sacrifice (vers 470) ; enfin si tous les assistants se sont associés à la prière et au sacrifice de Chrysès (458), ce sont les *couroi* qui exécutent l'hymne et peut-être la danse, par lesquels se termine la cérémonie et qui attestent la réconciliation avec la divinité propitiée ; (472),

οἱ δὲ παντημέριοι μολπῇ θεὸν ἱλάσκοντο
καλὸν ἀείδοντες παιήονα, κοῦροι Ἀχαιῶν,
μέλποντες Ἑκάεργον...

L'atéthèse d'Aristarque au vers 473 ne se justifie pas, car il n'y a vraisemblablement pas *dissologia ;* le péan mentionné ici est bien l'hymne triomphal qui signale la manifestation du dieu propitié, et non une épithète d'Apollon ; *melpein* (cf. *Il.*, XVI, 184 ; VII, 241) paraît bien indiquer que le chant est accompagné de danses.

Ainsi les *couroi* s'opposent à d'autres participants au sacrifice et au repas auquel il donne lieu, sans qu'il soit dit nettement s'il s'agit seulement des chefs, comme Ulysse, et des membres de la famille de Chrysès ou d'autres Achéens ayant également pris part à l'ambassade, peut-être simplement comme conducteurs de victimes.

Dans la notice surajoutée peut-être au *Catalogue,* et qui concerne les Athéniens (*Il.* II, 550-553), il est dit que les *couroi* d'Athènes sacrifient annuellement à Erechtée des taureaux et des béliers.

L'Epopée ne renferme pas d'allusion claire à une éducation spéciale que recevaient les *couroi.* Les nombreux talents qu'elle leur reconnaît supposent pourtant un apprentissage préalable. Chez Alcinoüs (*Od.* VIII, 262-263) les *couroi prôthèbai* émerveillent Ulysse par leurs exercices chorégraphiques. Enfin dans un curieux passage que nous

avons déjà relevé (*Il.* XV, 284), il est fait allusion à des joutes de paroles, concours d'éloquence ou de poésie, qui s'engagent entre les *couroi,* à l'instar des concours d'adresse qui ont pour objet la course, le lancer du javelot ou le jeu de l'arc (*Od.* VIII, 225). C'est à l'agora qu'ont lieu ces joutes de paroles, mais la façon dont en parle le poète semble témoigner qu'il s'agit plutôt d'une véritable épreuve avec distribution de prix comme dans les exercices physiques, que de discussions et de débats politiques.

[θόας]... ἐσθλὸς δ' ἐν σταδίῃ . ἀγορῇ δέ ἑ παῦροι Ἀχαιῶν
νίκων, ὁππότε κοῦροι ἐρίσσειαν περὶ μύθων.

Peut-être faudrait-il voir la survivance d'un usage de ce genre dans la pratique qui s'était conservée à Athènes, au troisième jour de la fête des Apaturies, dénommé *couréôtis,* sans doute parce que ce jour correspondait à celui où l'enfant devenait *couros* en s'agrégeant à la phratrie, peut-être en sacrifiant sa chevelure enfantine comme on avait fait jadis à l'entrée dans l'éphébie. Dans le cours des temps, l'âge de la cérémonie avait été probablement abaissé et *couréôtis* étant devenue surtout une fête enfantine, elle continuait à être marquée par des récitations de morceaux appris par cœur par les écoliers qui donnaient lieu à une sorte de concours entre eux. (Plat., *Timée,* 21 b).

Il semble donc que l'étude du mot *couros,* dans son emploi homérique, nous mette en présence de faits qui sont en quelque manière la contre-partie de ceux que nous avons constatés en étudiant les vicissitudes du mot *gérôn.* Il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, d'expressions qui désignent deux catégories d'âge, mais qui ont tendu à se restreindre dans un emploi technique qui les réserve à une seule catégorie de la population. C'est celle dont les représentants paraissent, dans la première période de leur existence, des gens de guerre, et dans la seconde, lorsqu'ils y atteignent, des conseillers et des magistrats. Les premiers forment l'*agora,* les seconds la *boulè.* Les seconds ont voix délibérative, les premiers tout au plus voix consultative. Au total ils ne forment sans doute qu'une minorité dans l'ensemble de la population qui comprend encore, non seulement des esclaves, mais les catégories, pour nous obscures, de journaliers et de manœuvres que désigne d'une façon générale le mot *thète.*

Forment-ils déjà un corps de citoyens, comme celui qu'on observe dans la cité évoluée ? L'examen de l'emploi homérique du mot *laos* nous fournira certains éléments de réponse.

Dèmos et Laos.

Un fait important à mettre en lumière est l'absence, dans le vocabulaire de l'Epopée, d'un mot pour exprimer l'idée de la collectivité politique. Homère connaît pourtant les trois mots par lesquels le grec classique exprime avec diverses nuances l'idée que nous rendons par peuple : *ethnos, dèmos, laos.* Mais précisément l'emploi qui est fait de ces mots témoigne que l'idée de la société politique telle qu'elle se dégagera ultérieurement est encore imprécise.

Hérodote (I, 101) connaît une nation (*ethnos*) des Mèdes, subdivisée en tribus (*génè*) ; Thucydide (I, 3) pense que les Grecs au temps de la guerre de Troie, loin de former un peuple conscient de son unité, se partageaient par nations, *cata ethnè.* Mais le mot ethnos dans la langue épique n'a pas encore pris d'acception politique. Il n'exprime d'autre idée que celle d'un groupement plus ou moins permanent d'êtres vivants ; il se dit, en particulier, des animaux, par exemple d'un essaim d'abeilles (*Il.* II, 87) ou de mouches (*ibid.* 469), d'un troupeau de porcs (*Od.* XIV, 73). Son emploi est régulier dans l'Iliade pour désigner les unités que forment les combattants, particulièrement le peloton qui groupe les compagnons d'armes. La formation d'un semblable peloton autour d'Ajax est décrite dans l'Iliade XI, 592-593 (cf. XV, 391 ; XVII, 114 ; III, 32, etc.). Dans le même sens on dit (cf. XIII, 495) *laôn ethnos,* en parlant des guerriers qui suivent Enée et les autres chefs troyens. C'est dans la même acception technique, bandes de guerre, compagnies, qu'il faut entendre l'expression dans *Il.* II, 91, 464 :

ὡς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἄπο καὶ κλισιάων.

Dans le second de ces passages, en particulier, ce sont évidemment les unités de l'armée achéenne en marche qui sont évoquées, sans égard aux divers éléments « nationaux » dont l'ensemble peut être composé. Dans les deux seuls passages où *ethnos* s'accompagne d'un déterminatif ethnique, c'est encore ce sens technique et militaire qui doit néanmoins

être conservé ; en *Il.* XVII, 552, Athéna se mêle à l'armée achéenne ; en XII, 330, Sarpédon et Glaucus conduisent le « bataillon » des Lyciens.

Il n'est pas indifférent, pour la suite de nos conjectures, de souligner le fait que le mot par lequel les Grecs ont exprimé l'idée de nation a vraisemblablement été emprunté au vocabulaire militaire et a désigné une unité combattante, une compagnie de soldats.

L'emploi que fait Homère du mot *dèmos* mérite également de nous arrêter. Dans le sens originel, il désigne évidemment une circonscription territoriale, un pays. C'est dans ce sens qu'il se voit accoler une épithète qui exprime la fertilité de la terre « grasse » (1). C'est ainsi qu'il est question du « gras » pays des Béotiens (*Il.* V, 710), de la grasse terre de Lycie (*Il.* XVI, 437, 514, XX, 385) : Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ.

La même idée s'exprime à propos du pays des Phéaciens (*Od.* XIII, 322), et même d'Ithaque (*Od.* XIV, 329 ; XIX, 399) ; dans *Il.* III, 50, la *polis* est distinguée du *dèmos* comme la partie du tout (cf. XXIV, 706 (2). « Quelle est cette terre ? Quel est ce pays (*dèmos*) ? Quels hommes s'y trouvent-ils ? demande Ulysse à Athéna (*Od.* XIII, 233). Ulysse (*Od.* XXII, 36) parle de son retour « du pays de Troie » (δήμου ἄπο Τρώων). La notice du *Catalogue* consacrée aux Athéniens mentionne Athènes, la solide forteresse, le *pays* d'Erechtée (*Il.* II, 547).

Le nom du territoire « a passé tout naturellement à l'ensemble des gens qui l'habitent ». (Glotz. *Formation de la Cité,* p. 14). Pareillement nous disons *le pays* pour exprimer l'opinion moyenne de ses habitants. Mais cela ne veut pas dire que le mot *dèmos* a déjà dans Homère le sens juridique qu'il devra au développement des institutions de la Cité. Le

(1) G. Finsler, *Homer* I, 2e éd., 1914, p. 198, définit le *dèmos* « die politische Einheit,... die Gesamtheit der Bürger oder geradezu der Ausdruck für den Staat. Daneben... das Gebiet. » C'est certainement renverser l'ordre des acceptions successives du mot. — Glotz, *La cité grecque,* 1928, p. 39 : « le mot de *démos* désigne soit le territoire, soit la population et ne sert que rarement à opposer la multitude à la classe dominante. » Cf. Fanta, *Staat in Ilias u. Odyssee,* 1882, p. 12.

(2) *Il.* III, 50 :

πατρί τε σῷ μέγα πῆμα πόλῃί τε παντί τε δήμῳ·

XXIV, 706 :

...ἐπεὶ μέγα χάρμα πόλειτ'ἦν παντί τε δήμῳ.

Od. XIII, 233 :

τίς γῆ ; τίς δῆμος ; τίνες ἀνέρες ἐγγεγάασιν ;

dèmos homérique n'est pas du tout le « pays légal » ; le dèmos dans l'épopée n'est à aucun degré une entité juridique ; il n'ordonne pas ; il ne juge pas ; il ne délibère pas ; il n'agit même pas par fiction ; ni le roi, ni le conseil, ni l'assemblée n'agissent ou ne parlent en son nom. Il est seulement le public. Il n'est encore ni le peuple, ni l'Etat.

Pour s'en assurer, il faut examiner attentivement les passages dont on pourrait être tenté de donner une interprétation différente. Elle ne s'impose nullement pour les vers, assez nombreux dans l'Odyssée, où est employée l'expression *cata dèmon,* qui ne signifie pas autre chose que « dans le pays ». Ainsi dans *Od.* IV, 167, Pisistrate explique à Ménélas que Télémaque, en l'absence de son père, ne trouve plus de défenseur dans le pays ; en IV, 652, il est dit que les jeunes gens qui se sont embarqués avec Télémaque appartiennent à l'élite du pays ; c'est aussi, parmi les Phéaciens, l'élite du pays qui prétend à la main de Nausicaa (*Od. VI,* 34). Ailleurs, nous apprenons qu'il y a de mauvaises langues en Phéacie (*Od.* VI, 274) : ...μάλα δ' εἰσὶν ὑπερφίαλοι κατὰ δῆμον. Il y a douze rois dans le pays phéacien (*Od.* VIII, 390) : δώδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες. Et, en effet, nous retrouvons en XIII, 186, les capitaines et conseillers du pays phéacien, δήμου Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες. dont l'appellation nous explique le titre que portent les Anciens du pays troyen, *dèmogérontes* (*Il.* III, 149 ; XI, 372). Les sbires apostés par Egisthe ont été choisis *cata dèmon,* parmi les braves du pays (*Od.* IV, 530). L'affaire dont il s'agit exclut évidemment l'hypothèse que ce choix *cata dèmon* ait pu se faire sous forme de délibération publique. Lorsque donc Alcinoüs parle de lever des rameurs *cata dèmon* pour reconduire Ulysse (*Od.* VIII, 36) on ne saurait en conclure que l'expression implique une intervention de l'assemblée du peuple.

Un texte de l'Iliade démontre d'une façon particulièrement claire que quand le mot *dèmos* désigne une collectivité et l'ensemble de la population d'un pays, c'est d'une façon absolument indépendante de toute notion d'organisation politique. Il s'agit de la chasse au lion ; les chasseurs se rassemblent ; tout le canton *pas dèmos* est alerté (*Il.* XX, 166). C'est dans le même sens qu'Ajax fait allusion (*Il.* XV, 738) au réconfort que des combattants peuvent trouver dans l'aide d'une population résolue. Parmi les facteurs propres à accroître le moral d'une garnison, Apollon distingue d'une

part la confiance des combattants dans leur nombre et leur bravoure, d'autre part la résolution du *dèmos* (*Il.* XVII, 329-330)

> κάρτεί τε σθένεί τε πεποιθότας ἠνορέῃ τε
> πλήθεί τε σφετέρῳ, καὶ ὑπερδέα δῆμον ἔχοντας...

Le dèmos s'oppose ici aux guerriers, comme la population civile aux combattants.

Trois passages suggéreraient, à première vue, une interprétation différente. Dans la scène judiciaire du *Bouclier* deux hommes sont en contestation sur le paiement d'une rançon. L'un affirme avoir payé, δήμῳ πιφαύσκων (*Il.* XVIII, 500). Il s'est porté demandeur et l'affaire, de privée, est devenue publique. Mais elle n'est pas portée pour autant devant le *dèmos*. La foule qui emplit l'agora (*laoi* v. 497, *laos* v. 503) est composée de spectateurs, et surtout de partisans, de cojureurs. Mais la décision appartient aux anciens. L'expression ne signifie pas qu'il y a appel au peuple, mais seulement audience publique.

Le vers 704 du XI[e] chant de l'Iliade pourrait, isolé, faire croire à un partage du butin entre le peuple et le roi, ici Nélée. Mais, suivons le récit, exceptionnellement précis et détaillé, qui nous est fait de la guerre entre les Pyliens et les Epéens, et de ses conséquences juridiques. L'idée que le dèmos, en tant que communauté, se soit vu attribuer quoi que ce soit, s'évanouit. De nombreux (v. 688) Pyliens ont été victimes des déprédations des Epéens. Nestor a réussi une expédition de représailles. Les troupeaux enlevés sont destinés à indemniser ceux qui ont été lésés à la suite des incursions antérieures des gens d'Elis. Ce sont eux, à titre de créanciers des Epéens, que les hérauts convoquent (vers 685-686) :

> κήρυκες δ' ἐλίγαινον ἅμ' ἠοῖ φαινομένῃφιν
> τοὺς ἴμεν οἵσι χρεῖος ὀφείλετ' ἐν Ἤλιδι δίῃ.

Les chefs des Pyliens (hègètores), peut-être ici les Anciens, connaissent des réclamations (v. 687-688). Nélée, en réparation de griefs longuement énumérés, s'adjuge (ou se fait adjuger) un lot d'exceptionnelle importance. « Les gens du pays » sont indemnisés sur le reste. On voit que *dèmos*, ici encore, ne signifie pas la communauté politique, puisqu'elle n'intervient pas comme partie prenante.

Reste, dans l'Odyssée (VII, 150), le souhait qu'Ulysse, suppliant au foyer d'Alcinoüs, adresse au roi et à ses com-

mensaux : puissent-ils laisser à leurs enfants les richesses que renferment leurs demeures, et le présent honorifique que le dèmos leur a donné, γέρας θ' ὅ τι δῆμος ἔδωκεν. Une idée qui vient assez naturellement à l'esprit est que ce *géras*, cette part d'honneur, désigne une catégorie spéciale de biens, de domaines destinés à défrayer le roi ou les chefs. L'épopée connaît de pareilles constitutions de domaines, comme réserve royale, *téménos* : ainsi celui que Bellérophon a reçu des Lyciens lorsqu'il a été associé à la royauté de son beau-père. (*Il.* VI, 194) ; pareillement, les Anciens de Calydon, pour fléchir la colère de Méléagre, offrent de lui constituer un riche *téménos* (*Il.* XI, 574-580) ; Achille suppose que les Troyens récompenseraient par un semblable cadeau de terres celui qui viendrait à bout de lui (*Il.* XX, 184). Si l'on adopte cette interprétation, le texte de l'Odyssée signifierait que de telles dotations sont constituées par le *dèmos*, et, contrairement à tous les exemples que nous avons examinés, le mot désignerait ici la communauté politique et impliquerait une initiative de sa part. Mais ce serait probablement une interprétation forcée et qui réduit abusivement le sens homérique du mot *géras*. Ce terme qui correspond, en effet, à une notion importante pour l'interprétation du droit public dans la Grèce héroïque a une acception sensiblement plus large que celle que nous venons d'indiquer. Il s'applique à toute espèce de privilège ou de droit conféré comme récompense d'un service ou en raison d'une haute situation et, aussi, à la situation elle-même. La table de Ménélas est fournie de viandes qui lui sont données à titre de *géras* (*Od.* IV, 66). La tente d'Agamemnon regorge de vin et ce sont ces prestations qui lui permettent de traiter à sa table les gérontes et de leur verser le *gérousios oinos* (*Il.* IX, 71 ; IV, 259 cf. *Od* XIII, 8). Pareilles prestations, aides (*dôtina*) et redevances (*thémistes*) lui viennent de ses sujets de l'*heptapolis* de Messénie (*Il.* IX, 149-156) (1). Il n'est pas douteux, en effet, que, comme le seigneur féodal dans l'Europe du Moyen âge, le roi ou le seigneur achéen ne perçoive, outre les tributs réguliers, une prestation extraordinaire dans les occasions exceptionnelles, s'il s'agit par exemple d'honorer un hôte (*Od.* XIX, 196, cf. XIII, 14, XIV, 285) ou de soutenir l'effort

(1) Sur les *dôtina* et *thémistes*, Andréadès, *Finances de l'Etat hom.* R.E.G., 1915, p. 399. Sur le géras en général, voir plus loin, p. 72 sqq.

d'une grande guerre (*Il.* XVII, 225). La distinction du *téménos* et du *géras* est nettement posée dans le passage où Glaucos énumère les privilèges des rois lyciens (*Il.* XII, 310-314) : « Pourquoi ces honneurs divins, cette préséance, ces rations et ces rasades supplémentaires (c'est le *géras*) et pourquoi la jouissance de ce grand téménos sur les bords du Xanthe, où alternent les vergers et les terres de labour ? » Ce sont les mêmes privilèges, la préséance, le droit à une part exceptionnelle de viandes et au *gérousios oinos* qui caractérisent la situation de Diomède, comme prince des Argiens (*Il.* VIII, 161). Les rois lacédémoniens, successeurs de Ménélas en Laconie, conserveront à travers les vicissitudes de l'histoire des privilèges exactement semblables : la préséance, *hédra* (Xén., *Rép. Lac.* XV, 6, Hérod. VI, 57), la double ration, une prestation bi-mensuelle de viande et de vin, en sus le pain, qu'ignore l'épopée.

Tels sont, dit Hérodote, en termes textuellement homériques, les privilèges honorifiques, le *géras* que l'on donne aux rois (1). L'auteur de la *République des Lacédémoniens* (XV) connaît encore fort bien la distinction du *géras* et du *téménos* ; il énumère, comme source des revenus des rois spartiates, les privilèges mentionnés par Hérodote et, d'autre part, la possession de domaines dans les villes sujettes ; Thucydide, avec cette pénétration de jugement qui va droit à l'essentiel, a reconnu dans ces prestations traditionnelles le trait caractéristique de l'ancien régime hellénique : (I, 13) πρότερον (avant l'époque de la tyrannie) δὲ ἦσαν ἐπὶ ῥητοῖς γέρασι πατρικαὶ βασιλεῖαι. La coutume tendait évidemment à fixer ces exactions royales, encore que, sans doute, la porte restât ouverte aux abus (*Il.* I, 231 ; Hés. *Trav.* 39). En tout cas, il faut écarter l'idée que la nature et l'importance de ces *gérata* aient dépendu, en quoi que ce soit, de la volonté des assujettis, et aient fait en quelque manière l'objet d'une concession de la communauté. « Le géras donné par le dèmos » ne peut signifier ni les avantages accordés par le peuple, ni même les dignités concédées par lui. Ulysse souhaite seulement que les héritiers des nobles phéaciens continuent à jouir de leurs biens et à percevoir les redevances qu'ils perçoivent sur le pays. Pareillement Aithôn, accueillant Ulysse à son passage en Crète, ravitaille son

(1) Hérod. VI, 56 : γέρεα δή, τάδε τοῖσι βασιλεῦσι Σπαρτιήτῃσι δεδώκασι.

escadre en réquisitionnant pain, viande et vin chez les habitants du pays *dèmothen* (*Od.* XIX, 197). En Phéacie, les gérontes (et non le peuple) accordent à Ulysse des présents d'honneur et décident en conséquence de lever une contribution extraordinaire sur les habitants, *cata dèmon* (*Od.* XIII, 14-15).

...ἡμεῖς δ'αὖτε ἀγειρόμενοι κατὰ δῆμον-τισόμεθ'·

Il y a donc lieu de soutenir que le mot *dèmos* dans la langue de l'Epopée, s'il s'entend de la population habitant un territoire déterminé, ne désigne jamais cette population comme formant une véritable communauté politique ou, du moins, comme participant effectivement au gouvernement ou au contrôle des affaires publiques. *Dèmos*, dans Homère, appliqué à une catégorie de personnes, n'est pas encore une expression de droit public. Quand Mentor cherche à susciter, parmi les gens d'Ithaque un parti favorable à Télémaque, il fait appel non pas « au peuple » contre les prétendants, mais au restant du pays, (*Od.* II, 239). νῦν δ'ἄλλῳ δήμῳ νεμεσίζομαι. Ulysse a accueilli et protégé une fois le père d'Antinoüs qui, à la suite d'une méchante affaire, fuyait δῆμον ὑποδδείσας, non pas sous le coup d'une sentence de ses concitoyens, mais par crainte d'une émeute populaire ; il l'a sauvé des fureurs de la foule (*Od.* XVI, 425).

Le mot *dèmos* a même fini par prendre, assez naturellement dans ces conditions, un sens péjoratif, qui est plus rare, mais qui apparaît au moins deux fois dans l'Iliade pour exprimer une idée qui doit correspondre à peu près à celle de pauvre hère, soldat de la dernière catégorie. Au deuxième chant de l'Iliade (v. 198), dans une scène d'ailleurs toute enfiévrée de passions qui semblent plus de l'époque du poète que de celle de la guerre de Troie, dans l'épisode même où la démocratie fait, dans l'histoire grecque, son entrée en scène sous les traits grotesques de Thersite, nous voyons Ulysse user tantôt de la persuasion et tantôt de la force, pour mettre fin au flottement qui s'est produit dans l'armée à la suite du discours d'Agamemnon. La persuasion et le raisonnement s'adressent aux rois et à l'élite (*exochoi*). Mais quand il rencontre un vilain (*dèmou andra*) c'est à grands coups de sceptre et à grand renfort d'injures qu'il s'oppose à sa fuite et fait taire ses clameurs. Or, de ce passage et de celui du chant XII, où l'on rencontre un emploi

analogue du mot *dèmos*, il résulte précisément, que le propre du vilain c'est de n'avoir pas voix à l'agora : « pleutre qui ne compte ni dans le rang, ni dans le conseil » (201-202).

...σὺ δ'ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκις
οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ.

Dans le camp troyen, doctrine et pratique sont les mêmes : « Hector, dit Polydamas, tu me rabroues quand je donne publiquement de bons conseils. Bien sûr nul n'admettra qu'un vilain (*dèmou conta*) ose élever la voix dans le conseil ou dans le rang, au lieu de ne songer qu'à te seconder. Mais moi, (qui ne suis pas le premier venu) j'ai à te dire, frère, ce que bon me semble » (XII, 211-215). Le passage semble avoir été fréquemment mal compris (1). Polydamas, dont la valeur est connue, ne dit pas qu'il n'est qu'un simple citoyen. Il se plaint, au contraire, qu'Hector le traite comme un homme de rien et lui conteste le droit de prendre la parole.

Est-ce à dire que nous trouvions déjà dans l'Epopée le sens que prendra le mot *dèmos* quand on oppose le peuple et l'aristocratie ? On l'a contesté formellement (2) et, semble-t-il, avec raison. Les exemples ci-dessus nous montrent, tout au plus, comment le sens nouveau a pu prendre naissance. Aucun texte, par exemple, n'oppose formellement les *gérontes* et le *dèmos* ; on inclinerait bien plutôt à penser que les gérontes sont les représentants réguliers du pays, du dèmos ; à Troie ils sont les *dèmogérontes*. L'opposition, ainsi que nous l'avons remarqué, est bien plutôt entre l'élément militaire et l'élément civil, si l'on peut dire, entre la masse des habitants et les guerriers de vocation ou de profession. L'*anèr dèmou*, le « paysan », le « vilain » — au sens étymologique de ces deux expressions françaises curieusement correspondantes — n'est pas par vocation un guerrier dans le sens héroïque et absolu du terme. Dans un état des mœurs et de l'art militaire qui suppose, pour arriver à l'efficacité dans la mêlée, la possession et l'usage de tout un harnois de guerre, le maniement du char de guerre, la connaissance d'une escrime savante et compliquée, l'exercice du métier militaire comporte tout un dressage physique et

(1) Par ex. Fanta, *D. Staat in Ilias u. Odyssee*, 1882, p. 12. — C.-W. Westrup, *Le roi de l'Odyssée*, [1930], p. 32.

(2) Fanta, ibid. ; — G. Calhoun, *Classes and Masses in Homer. Class. Phil.* 1934, p. 308.

moral. Les armées homériques sont tout autre chose que des bandes de barbares combattant avec leur armement national. Ce ne sont pas non plus, à l'instar de certains éléments des contingents égyptiens, des recrues équipées sur les magasins royaux et dressées par des cadres. Elles ne diffèrent pas moins profondément des milices paysannes dans lesquelles l'histoire d'Athènes, et surtout celle de Rome, nous ont habitués à voir le type des armées dans l'antiquité classique. S'il fallait chercher un élément de comparaison, on le trouverait, la suite de notre étude en apportera diverses preuves, dans les institutions militaires du Moyen âge et dans la chevalerie, autrement dit dans une institution complexe, inséparable d'un ensemble de conditions qui pour être comprises doivent être examinées sous le rapport de la technique militaire, des relations sociales et des idées morales. On sait que le chevalier du XI[e] et du XII[e] siècles de notre ère est le soldat par excellence, comme le désigne suffisamment le mot qui le qualifie, *miles*. Il ne s'ensuit pas, toutefois, qui si la *militia* est la principale force des armées de l'époque, celles-ci n'admettent pas d'autres éléments (1). Les contingents féodaux ont toujours accueilli, à des titres divers et en proportion variable, un appoint de roturiers, ou plus exactement de manants, — *anèr dèmou* — requis pour les divers services destinés à renforcer l'action prépondérante de la milice montée et lourdement équipée. De même, les armées lacédémoniennes ont, sous la pression des nécessités militaires, fait place non seulement à l'élément périèque, mais à un nombre considérable d'hilotes. Les choses ne se passaient pas autrement quand entraient en campagne des armées du genre de celles que l'Iliade représente au siège de Troie. Mais, présent sous les armes ou présent à l'armée, le vilain,

(1) Contrairement à l'opinion généralement admise qui voit dans la société homérique une société essentiellement aristocratique, G. Calhoun (*Classes a. Masses in Homer, Class. Phil.* 1934, p. 192) a soutenu de façon quelque peu paradoxale l'opinion que la société homérique ignorait les distinctions sociales, en dehors de la chefferie des *basileis*, et qu'en particulier la notion de noblesse lui était étrangère. Il y a certainement exagération à vouloir faire de la société décrite dans l'épopée une société égalitaire. Mais Calhoun est fondé à soutenir que les questions de naissance et de généalogie n'ont pas dans les poèmes l'importance qu'on s'attendrait à leur voir prendre dans une société à hiérarchie nobiliaire strictement déterminée. L'épopée nous montre plutôt une aristocratie en voie de formation et une société dans laquelle l'idée de noblesse est attachée plus à la profession militaire qu'à l'ancienneté de la race.

cacos, l'homme levé dans le pays, *dèmou anèr*, ne s'en voit pas moins traité avec dédain et exclu des délibérations. Son opinion ne compte pas dans le conseil de guerre, parce qu'elle ne compte pas dans les conseils ordinaires de la cité, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ, οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ. Une incapacité dérive de l'autre, et nous avons, ici encore, la preuve que dans la société homérique le *dèmos* ne saurait être en aucune manière ce qu'il sera plus tard dans le monde grec, l'ensemble des citoyens, le « pays légal ».

S'il fallait en administrer une dernière preuve, il suffirait d'examiner le sens très particulier de l'expression *dèmou phèmis*, qui revient trois fois dans l'Odyssée. On ne peut expliquer ces trois passages qu'en admettant que par le « dit du peuple » le poète entend, non pas une sentence de l'assemblée, mais l'opinion publique telle qu'elle s'exprime dans les conversations particulières. Au chant XVI, vers 75, Télémaque dit en parlant de sa mère qu'elle a égard à la fidélité due à son époux et à l'opinion publique, εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν. Au chant XIV, vers 239, c'est sous la pression de l'opinion publique que le pirate dont Ulysse feint le personnage se voit contraint d'accepter un commandement aux côtés d'Idoménée. L'emploi le plus curieux est celui qui est fait de cette expression dans le même groupe de chants (*Od.* XV, 468). Eumée conte dans quelles conditions il fut enlevé, avec la complicité de sa nourrice, par les trafiquants Sidoniens qui avaient capté la confiance des insulaires de Syra. Le père d'Eumée, selon la coutume royale, avait banqueté avec ses conseillers. La maison était vide car les convives s'étaient rendus ἐς θῶκον... δήμοιό τε φῆμιν. Les commentateurs anciens et modernes ont hésité sur le sens de ces expressions dont la seconde a paru insolite. L'emploi odysséen de *thôkos* semble indiquer que par ce vocable on désigne une séance du Conseil des Anciens (*Od.* II, 26, cf. V, 3). Par analogie, faut-il croire que *dèmoio phèmis* désigne l'Assemblée du Peuple ? Le palais de Ctésias serait désert parce que le roi, entouré de son Conseil, serait allé délibérer avec le peuple sur les affaires publiques. C'est l'explication admise par des scholiastes et des commentateurs modernes (1). Pour l'accepter, il faudrait

(1) Par ex. Ameis-Hentze. — Bérard, *L'Odyssée* « ils venaient de partir au conseil discuter les affaires du peuple. »

admettre un double *hapax* parce que *dèmoio phèmis* aurait un sens très différent de celui que donnent les deux passages parallèles, et parce que ce serait le seul texte homérique où le dèmos apparaîtrait comme constituant un corps politique.

Mais, ceux qui ont accepté l'explication traditionnelle n'ont pas pris garde qu'elle concorde mal avec les particularités du récit très circonstancié que fait Eumée. L'heure à laquelle se place la scène rend très improbable qu'il s'agisse d'une réunion de l'Assemblée de la Cité à l'agora. C'est normalement dans la matinée que se placent ces réunions. Une réunion de nuit, sans raison exceptionnelle qui la motive, et en plein air, serait sans exemple. Or, le départ furtif de la nourrice et le rapt du petit Eumée ont eu lieu à la tombée de la nuit. Le repas, dont les tables ne sont pas encore desservies, est le repas du soir. Le texte odysséen mentionne expressément le crépuscule. δύσετό τ' ἠέλιος σκιόωντό τε πᾶσαι ἀγυιαί, (v. 471). Les marins de Sidon reprendront la mer à la faveur des ombres de la nuit, et en utilisant l'heure propice aux embarquements, celle où s'élève la brise de terre. Que font pendant ce temps le roi Ctésias et ses hôtes ? On semble n'avoir pas pris garde que le vers d'interprétation litigieuse, complète d'un joli trait de mœurs ce curieux tableautin de la vie patriarcale dans une petite principauté de l'Archipel. La journée finie et achevé le repas qui les a réunis, le roi et les notables, ses commensaux, se rendent sur la place et, sans doute, aux sièges dont l'usage leur est réservé, ἐς δήμοιο φῆμιν, non pas pour présider une assemblée régulièrement convoquée, mais pour prendre contact avec les gens du pays, à l'heure où la soirée d'été attire chacun hors des maisons, recueillir les bruits de la ville, s'assurer des dispositions de l'opinion publique.

Ainsi, le mot *dèmos,* à l'étudier attentivement dans tous les passages de l'Epopée, éveille une idée différente de celle qui s'est attachée par la suite au même terme. Le *dèmos* est l'ensemble, la totalité des habitants d'un pays. Le mot ne se rencontre jamais pour exprimer l'idée d'une communauté de citoyens. Le *dèmos* supporte des charges ; il fournit des prestations et paye des impôts sous forme de dons honorifiques ; mais il n'exerce pas de droits ; il éprouve des passions, des sentiments collectifs, mais il n'exprime pas de volonté. On pourrait dire encore que le mot exprime l'en-

semble des rapports qui s'établissent du fait qu'un souverain règne sur un territoire. Il correspond à une notion territoriale de l'autorité royale.

Le terme homérique pour désigner le peuple considéré comme communauté politique est le mot *laos*. Du moins l'Odyssée offre quelques exemples du singulier employé dans ce sens ou dans un sens très voisin : par exemple lorsqu'il s'agit du peuple d'Ithaque convoqué par Télémaque (*Od.* II, 41-81). Il est aussi question (*Od.* III, 304) de la façon dont Egisthe a réduit en servitude le *laos* à Mycènes, et, dans un passage d'ailleurs probablement surajouté (*Od.* VII, 60), du *laos* des Géants. L'Iliade offre de plus fréquents exemples de l'emploi du même terme au singulier pour désigner, soit la collectivité des guerriers réunis en assemblée (par ex. *Il.* I, 54 ; *Il.* II, 280), soit dans de nombreux passages, l'ensemble des combattants (par. ex. *Il.* XI, 85, 189 ; XIII, 835 ; XV, 695, etc.). *Laos Achaiôn,* qui revient fréquemment, désigne certainement l'armée des Achéens ; *laos Myrmidonôn* (*Il.* XVI, 39 ; XI, 796) est l'armée ou le contingent des Myrmidons ; *laos trôikos* (*Il.* XVI, 369), l'armée troyenne. Le *Catalogue* des Troyens (*Il.* II, 810) définit exactement le *laos,* l'ensemble des fantassins et des cavaliers, c'est-à-dire des gens de char.

Cette équivalence n'est pas indifférente ; elle prouve que, dans les idées du temps, il y avait un rapport étroit entre le droit de paraître aux assemblées de l'agora et l'aptitude au service de la milice. Mais un rapport de ce genre peut se concevoir de deux façons. Ou bien le terme qui désigne le peuple, la communauté des citoyens, s'est étendu à l'armée parce qu'en fait l'armée, comme il est arrivé dans les démocraties antiques dont l'histoire nous est le plus familière, n'est autre chose que le peuple sous les armes ; ou bien le terme qui désigne primitivement l'armée a pris un sens politique parce qu'en fait la communauté politique s'est modelée à l'image de l'armée, parce que l'assemblée de l'agora n'est pas autre chose que l'assemblée des hommes aptes au métier des armes. Cette distinction n'est pas sans portée. Dans le premier cas les palabres entre les chefs et les guerriers, qui sont un des traits frappants de la vie militaire telle que la décrit l'Iliade, ont pour origine les habitudes de la cité transportées dans la vie des camps ; dans la

seconde hypothèse, une des institutions fondamentales de la *polis* grecque remonte, en définitive, aux particularités de la vie militaire dans la période qui a précédé sa formation (1).

Est-il encore possible de discerner, à la seule lumière que peut nous fournir l'étude du vocabulaire de l'Epopée, de ces deux sens lequel est primitif ? On ne saurait tirer un argument décisif du fait que dans l'Iliade, c'est-à-dire dans le texte généralement le plus ancien, *laos* a le sens d'armée, tandis que dans l'Odyssée le mot désigne la communauté, et que le pluriel *laoi* se dit des citoyens. Cette différence peut tenir au fait que les scènes militaires sont la matière de l'Iliade, tandis que l'Odyssée offre une série de tableaux de la vie civile.

Mais, il semble que la question soit susceptible de recevoir une réponse par un autre biais. Le mot *laos* offre cette particularité d'être une expression collective dont le sens est très voisin de celui du pluriel qui lui correspond, *laoi*. Les deux expressions interfèrent constamment. Jamais *laoi*, dans l'épopée, n'implique l'idée de plusieurs peuples (Naegelsbach ap. Ebeling, *Lexic.* s. v.). Laos finira dans certains passages de l'Odyssée et dans les parties récentes de l'Iliade (*Il.* XXIV, 611 ; XVIII, 497, 502) par désigner l'ensemble du peuple, au moins des citoyens, peut-être même les habitants d'un pays. Mais de nombreux passages, principalement dans l'Iliade, laissent reconnaître un sens plus restreint

(1) L'idée qu'on est amené à se faire de la royauté homérique dépend, en partie, de la façon dont conçoit le caractère et le rôle de l'assemblée de l'agora. Les dernières études sur le sujet tendent à souligner le caractère militaire de celle-ci (à l'exemple de l'assemblée des anciens Germains). En particulier M. P. Nilsson, *Das hom. Königtum, Sitz. Ber. d. pr. Akad.*, 1927, pp. 26, 29, qui, par ailleurs, fait ressortir le lien de vassalité entre le roi et ses principaux « compagnons ». — Cf. C.-W. Westrup, *Le Roi de l'Odyssée et le Peuple chez Homère*, extrait des *Mélanges Fournier* [1930], p. 33, — J. Hasebroek, *Griech. Wirtsch. u. Gesellsch. Gesch.*, 1931 pp. 8, 10. L'assemblée de l'armée se retrouve chez les Macédoniens. Finsler, *Homer*, I. 2e éd. 1914, p. 218, considère, à tort croyons-nous, que le mot *laos* exprime originellement l'idée de peuple, sans idée de dépendance particulière à l'égard du chef ; il s'agirait toutefois du peuple sur le pied de guerre. Il nous paraît douteux, au surplus, que la nature du pouvoir royal, à l'époque homérique, et surtout à l'époque mycénienne, se laisse ramener à une formule simple. Le roi est à la fois chef de guerre et souverain territorial (cf. Kahrstedt, *Griech. Staatsrecht*, I, p. 369, sqq.). Comme le remarque Westrup, p. 33, l'intervention de l'assemblée dans les affaires publiques ne découle pas d'une autorité constitutionnelle.

dans lequel se combinent deux notions dont le rapprochement est important : la notion de guerrier et celle d'un lien de dépendance entre le chef et ses « hommes ». Il nous est dit, en effet, maintes fois, de tel ou tel groupe d'hommes qu'ils sont le *laos,* ou les *laoi* de tel prince : nous avons eu l'honneur d'être les *laoi* de l'Atride Agamemnon, dit Ulysse au Cyclope (*Od.* IX, 263) ; en face de l'armée d'Agamemnon, Priam évoque les souvenirs de sa jeunesse et l'époque où il faisait campagne sur les bords du Sangarios avec les Phrygiens aux chevaux mouchetés, les *laoi* d'Otrée et du divin Mygdon (*Il.* III, 186). Dans le passage, qui revient jusqu'à quatre fois et où sont associés, dans l'heur et dans le malheur :

...Ἴλιος ἱρὴ
καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς εὐμμελίω Πριάμοιο

la traduction la plus exacte serait : la Sainte Ilion, Priam et la « maisnie » groupée autour de la lance de Priam. En tout cas il ne peut y avoir doute sur la valeur d'expressions qui toutes ont trait évidemment à l'autorité militaire et non pas civile des rois et des grands, telles que *coiranos laôn* (*Il.* VII, 234 ; IX, 644 ; XI, 465 en parlant d'Ajax ; - VIII, 281 de Teucros ; - *cosmètôr laôn* (*Il.* I, 16, 375 des Atrides ; III, 236 de Castor et Pollux ; - *Od.* XVIII, 152, d'Amphinomos) ; - *poléôn hègètora laôn* (*Il.* XX, 383, en parlant du roi lydien Iphition). Les rois et ducs homériques sont les seigneurs des guerriers, les rangeurs, les meneurs des guerriers, et pareillement les pasteurs de guerriers, *poiménes laôn.* Par ce dernier qualificatif, quasi protocolaire et fréquemment donné à des roitelets d'importance secondaire, on peut juger combien l'idée d'une suite plus ou moins nombreuse de gens de guerre était inséparable de la conception de la royauté dans les temps héroïques. L'auteur du chant XIII de l'Iliade a développé en comparaison la métaphore du troupeau des *laoi* serrés derrière le chef ; Enée, pour faire face à l'attaque des Crétois, a rallié les autres chefs troyens, derrière eux marchent les guerriers, comme les moutons derrière le bélier pour gagner l'abreuvoir (491-493) :

...αὐτὰρ ἔπειτα
λαοὶ ἔπονθ', ὡς εἴ τε μετὰ κτίλον ἕσπετο μῆλα
πιόμεν' ἐκ βοτάνης.

La valeur du chef se mesure d'abord au nombre et à la valeur des *laoi,* des guerriers qui le suivent. Agamemnon

doit son autorité au fait, dit l'auteur du *Catalogue,* qu'il a les guerriers les meilleurs et les plus nombreux (*Il.* II, 577, 578). C'est donc bien la suite des gens de guerre sous l'autorité d'un chef qui forme le *laos* de ce chef. Un chef tel Nireus de Symé, dans le *Catalogue,* dont le contingent arrive, sur trois barques, n'a qu'une petite troupe, une petite bande, *pauros laos* (*Il.* II, 675). Les épigones s'honorent d'avoir pris Thèbes avec moins de gens, — *pauroteron laon,* — que leurs pères n'en avaient conduits au premier siège (*Il.* IV, 407). Un certain nombre de gens de guerre, ou de bandes de guerre, réunies pour une expédition, forment un camp, *stratos* ou *stratos laôn.* L'une des scènes du bouclier d'Achille montre ainsi deux partis de guerriers, *stratoi laôn,* aux prises sous les murs d'une forteresse (*Il.* XVIII, 509). Une apparition d'Athéna est comparée au météore brillant qui est interprété comme un prodige par des marins ou des guerriers en campagne. (*Il.* IV, 76) :

ἢ ναύτῃσι τέρας ἠὲ στρατῷ εὐρέι λαῶν.

Le sens précis du pluriel *laoi* ressort avec une particulière netteté du passage où Hector expose les dispositions prises pour la nuit qui doit précéder le combat décisif (*Il* VIII, 517) ; les hérauts appelleront aux remparts les adolescents (*paidès prôthèbai*) et les vieillards (*poliocrotaphoi gérontes*) pour empêcher toute surprise en l'absence des *laoi.* Nous aurons l'occasion de revenir sur la division tripartite si nettement indiquée ici. Il en résulte, avec évidence, que les *laoi* ne sont pas tous les habitants de la cité, ni tous les sujets d'un roi, mais les hommes en état de porter les armes, et, très précisément ici, ceux dont l'âge est compris entre celui des éphèbes dont l'éducation militaire n'est pas achevée et celui des vétérans que leurs tempes grisonnantes classent dans la catégorie des *gérontes.*

L'expression technique employée à la fois pour signifier le rassemblement, avant le combat ou lors de l'entrée en guerre, est *ageirein laon,* semondre l'armée. La parenté d'*ageirein* et d'*agora* n'est pas douteuse (cf. *ageirein agorèn, Od.* II, 28). Nous serions porté à y voir un indice du fait que l'agora est originellement le lieu de rassemblement de l'armée et, par une conséquence naturelle, que l'assemblée de l'agora, même dans la vie civile, est la convocation des seuls guerriers — du *laos* — sous la présidence et la direc-

tion du roi et des gérontes. *Ageirein laon* s'emploie également quand l'armée en campagne est appelée à délibérer, ou du moins à faire connaître son assentiment aux résolutions des chefs (*Od.* III, 140), ou quand elle prend ses formations de combat (*Il.* II, 438-444 ; XVI, 129). Mais l'Epopée emploie la même expression pour exprimer qu'à l'appel d'un chef, une bande de guerre se forme en vue d'une expédition. Dans les Enfances de Nestor, d'une si curieuse précision de détail et qui semblent le résumé d'un poème perdu sur un épisode de la geste ou de la chronique des Néléides, l'auteur du chant XI de l'Iliade nous montre, à la suite des provocations répétées des Epéens et du raid de leur chevalerie rustique, λαοὶ ἀγροιῶται, contre le château de Thryon, Athéna, conçue comme inspiratrice de l'ardeur guerrière, descendue de l'Olympe pour appeler aux armes (*ageirein*) la milice de Pylos (*Il.* XI, 716). Au moment où est projetée l'expédition contre Troie, Nestor et Ulysse parcourent l'Achaïe et visitent ses manoirs *laon ageirontes,* pour semondre les guerriers (*Il.* XI, 770). C'est dans une intention pareille que Tydée, accompagné de Polynice vint jadis à Mycènes :

...λαὸν ἀγείρων
οἳ ῥα τότ' ἐστρατόωνθ' ἱερὰ πρὸς τείχεα Θήβης,

pour recruter une armée dans leur expédition contre Thèbes (*Il.* IV, 377, 378). Tlépolème, chassé d'Argos à la suite d'un meurtre et par le ressentiment des Héraclides, arme des vaisseaux et se met à la tête d'une bande (*laon ageiras, Il.* II, 664) avec laquelle il s'installe à Rhodes.

De l'analyse précédente il résulte donc que le vocabulaire homérique ne fournit, à proprement parler, aucune expression dont le sens original corresponde à l'idée que nous exprimons par le mot peuple. Le *dèmos* homérique n'est pas une communauté politique, mais un territoire soumis à l'autorité d'un roi : le *laos* homérique, dans l'acception primitive, encore très reconnaissable, est le groupe des guerriers soumis à l'autorité d'un chef, généralement d'un roi. L'autorité royale, dans la société héroïque, a deux points d'appui : les ressources (*gérata*) fournies par le domaine, et la fidélité des *laoi.*

Le recrutement du Laos.

Entre dèmos et laos la correspondance n'est pas nécessairement rigoureuse. Evidemment, le cas le plus fréquent est que les hommes du roi se recrutent sur la terre du roi. En ce sens le *laos* peut être défini l'ensemble des guerriers susceptibles d'être appelés aux armes dans un pays déterminé, et c'est ainsi que le mot *laos,* comme il apparaît dans l'Odyssée, arrivera peu à peu à désigner le corps des citoyens dans une cité donnée. Mais l'Iliade nous montre que la notion de laos était primitivement bien plus indépendante de toute base territoriale ou ethnique. Les contingents des chefs venus avec leurs *laoi* se placer sous les ordres d'Agamemnon forment un seul laos, *laos Achaiôn* (*Il.* II, 120 ; IV, 184, etc.). Nous venons de voir Tydée ou Tlépolème former leur *laos* avec des guerriers venus de différents côtés.

Sur l'origine, le caractère et les conditions de l'obligation militaire dans ce haut Moyen âge hellénique — autrement dit sur la façon dont se recrute le *laos* — les textes laissent planer une certaine ambiguïté. Le service militaire est-il dû au souverain par tous les jeunes hommes en état de porter les armes ? Résulte-t-il d'engagements liant certaines familles en vertu d'un statut spécial ? La règle est-elle l'engagement libre au service d'un chef ? La comparaison avec les institutions et les mœurs militaires de notre Moyen âge féodal et chrétien permet de se rendre compte que dans un état social caractérisé par le développement et la prépondérance d'une caste spécialisée dans la profession des armes, des questions de ce genre ne sont pas susceptibles de réponses aussi tranchées que certaines habitudes d'esprit nous porteraient à le croire. Suffisamment claire pour le juriste qui la suit au long de l'histoire de nos anciennes institutions militaires, la distinction entre le service militaire en vertu d'une obligation générale, le service en vertu d'obligations féodales, le service soldé, apparaît infiniment moins précise quand on la confronte avec les réalités.

D'une part la féodalité est issue du mercenariat ; à considérer quelques uns de ses caractères extérieurs, on pourrait dire qu'elle n'a été qu'une forme de mercenariat adapté aux conditions économiques d'une époque ; de plus elle a toujours

eu tendance à retourner au mercenariat. Professionnel des armes, le chevalier cherche d'instinct à exercer, hors du cercle étroit où le confinent ses engagements féodaux, sa valeur et son épée. Entre féodalité territoriale et mercenariat le va-et-vient est incessant ; l'aventurier heureux, « chasé » par le seigneur qu'il a servi, fera souche de noblesse territoriale ; le vassal d'extraction noble, déraciné pour une cause ou une autre, se fait aventurier et, si la chance le sert, conquiert à la pointe de sa lance un établissement équivalent à celui qu'il avait dans son pays natal, ou plus avantageux.

Mais, et c'est ici le point tout à fait curieux, ce mercenariat féodal a dû quelques unes des principales particularités du statut personnel de ceux qui en font partie, — la noblesse, la chevalerie, — à la persistance du principe en vertu duquel tout homme libre doit le service militaire pour répondre à la réquisition ou ban du roi ; il y avait là un héritage des anciennes mœurs des Francs et même de la théorie du droit romain dont les effets ne se sont jamais complètement effacés. Sur la base de ce principe, M. P. Guilhiermoz, dans ses recherches puissamment systématiques sur l'Origine de la Noblesse, a pu montrer que jusqu'au XIII[e] siècle s'était maintenue la notion de l'identité juridique du statut nobiliaire et de celui de l'homme libre, avec cette conséquence que la noblesse, c'est-à-dire la plénitude de la capacité civile, n'était acquise que par la cérémonie destinée à consacrer l'aptitude militaire du jeune guerrier — par l'adoubement — autrement dit par l'entrée dans la chevalerie. Sans examiner pour le moment les antécédents de coutumes que les médiévistes n'ont pas eu en général la curiosité de suivre au delà des origines germaniques et du texte fameux de Tacite sur la remise des armes au jeune Germain, on notera comme un trait caractéristique de notre haut Moyen âge l'identité établie par la langue entre le peuple et la milice, alors que dans la pratique les obligations qui astreignent à cette dernière tendent à se restreindre à une fraction de la population. Dans le latin mérovingien, *bannire populum*, *bannire exercitum*, sont expressions synonymes.

On ne saurait prétendre, dans l'état actuel de nos connaissances, reconstituer l'évolution qui, dans le monde grec, a conduit à l'état de choses que nous constatons vers les débuts du premier millénaire avant notre ère, ni dire dans

quelle mesure cette évolution peut se comparer avec celle d'où est issue notre Moyen âge occidental. Mais il suffit que les deux époques aient été caractérisées l'une et l'autre par le développement d'une caste vouée uniquement ou principalement au métier des armes, pour que certaines analogies prennent un caractère saisissant, et pour que, dans bien des cas, celle des deux sociétés qui est le mieux connue aide à l'éclaircissement des vestiges moins nombreux sur lesquels repose notre connaissance du passé hellénique.

En divers endroits, l'Iliade semble faire allusion à une sorte d'obligation du service militaire, sur la nature de laquelle nous souhaiterions être plus amplement informés. Une obligation de ce genre ressort notamment des indications données dans l'épisode où Hermès se présente à Priam en se faisant passer pour l'un des Myrmidons du contingent d'Achille (*Il.* XXIV, 400) : « Je suis, lui dit-il, le septième fils de Polyktor. Nous avons tiré au sort, mes frères et moi, et c'est le sort qui m'a désigné pour suivre Achille ». Ce Polyktor, qui doit au moins un fils au *laos* qui a accompagné le fils de Pélée sous Troie, sa situation sociale est caractérisée par les deux qualificatifs que l'Epopée associe souvent de Riche-homme et d'Ancien (ibid. v. 398), ἀφνειὸς μὲν ὅ γ' ἔσκε, γέρων δὲ δή...

Deux autres épisodes de l'Iliade mentionnent implicitement une obligation de même nature, ou du moins cette obligation se conclut de l'indication qu'ils fournissent sur les sanctions auxquelles s'expose qui se soustrait à cette sorte de ban du roi. Parmi les Achéens tombés sous les flèches de Pâris, le chant XIII mentionne un guerrier de Corinthe, Riche-homme lui aussi (*aphneios*), fils du devin Polyéidès qui est également qualifié de *gérôn*. Sa science divinatoire lui avait permis de révéler à son fils qu'il périrait de mort violente s'il participait à l'expédition de Troie. Dans le cas contraire, il succomberait à la maladie dans ses foyers. Euchénor a choisi la mort sur le champ de bataille. L'une des raisons données c'est qu'en partant il a échappé à l'amende (*thôè*) qu'il eût donc encourue en attendant son destin loin de l'armée (*Il.* XIII, 663, 670). A vrai dire les critiques alexandrins ont compris le passage un peu différemment en donnant au mot *thôè* une signification morale, et entendu qu'Euchénor avait obéi à la crainte de la réprobation publique. Mais le sens homérique du mot *thôè* résulte

nettement de l'emploi qui en est fait dans l'Odyssée (II, 192) où il s'agit incontestablement d'une sanction pécuniaire infligée par l'assemblée d'Ithaque.

La notion d'une obligation et d'un rachat éventuel ressort plus nettement encore de ce qui est dit (*Il.* XXIII, 297) du Sicyonien Echépôlos. Lui aussi peut être rangé dans la catégorie des Riches-hommes, *aphneioi* : μέγα γάρ οἱ ἔδωκεν Ζεὺς ἄφενος. Pour jouir de ses richesses et s'épargner les fatigues de la guerre, il s'est racheté du service auquel il était sans doute astreint, en faisant présent à Agamemnon d'une cavale de prix. Il n'est pas sans intérêt de remarquer combien cette conception du service personnel, avec possibilité de rachat, heurtait les idées qui, dans la Grèce classique, prévalurent touchant les obligations du soldat citoyen. Le scrupule qui a conduit les éditeurs alexandrins à expliquer par des raisons morales le choix d'Euchénor est déjà significatif. Quant au cas Echépôlos, il avait retenu l'attention d'Aristote et le philosophe avait pris la peine de le discuter dans ses « Problèmes Homériques » auxquels les scholies font écho (Plut., *De la lecture des poètes*, ch. 12). C'est que dans la cité classique, l'obligation militaire est une obligation stricte à laquelle nul citoyen ne saurait se soustraire sans motif valable. Le rachat du service par substitution ou en contribuant pécuniairement à l'équipement du suzerain se combine plus aisément avec la notion d'une obligation découlant de relations personnelles avec le chef. Notre droit féodal, où le service résulte d'un engagement de ce genre, lui a été, de bonne heure, accueillant.

Du rapprochement de ces trois passages, il semble, en tout cas, résulter que les aèdes qui les ont rédigés se représentaient qu'une partie au moins des contingents amenés sous Troie avaient été levés en vertu d'une obligation de service « d'ost et chevauchée » comme diraient nos anciens textes, obligation qui impliquait de la part de ceux qui y étaient soumis le devoir de suivre à la guerre le chef local, comme vraisemblablement celui-ci était tenu à concourir, dans certaines conditions, aux entreprises lointaines du roi des rois. Le texte d'Iliade XXIV, suggère que chez les Myrmidons il incombait à certaines familles de fournir au moins un guerrier. De ces trois textes, surtout, il semble résulter que richesses et obligations militaires vont ensemble. Ce qu'il ne nous disent pas avec une clarté absolue, c'est de

quelle façon s'est établi ce rapport. Sans doute le fait que l'acquisition d'une armure ou l'entretien d'un équipement de guerre supposent un minimum d'aisance doit entrer en ligne de compte. Mais on peut concevoir aussi un état de choses tel que la profession militaire soit l'apanage d'une classe qui tire d'elle ses moyens d'existence parce que la guerre la nourrit, soit directement par les profits du butin, soit indirectement grâce aux faveurs que lui accorde le souverain qui l'emploie. L'exemple évoqué ci-dessus de la formation et de l'évolution d'une caste militaire aux origines de notre Moyen âge féodal, témoigne de la facilité avec laquelle certaines circonstances étant données, on passe d'un système à l'autre. C'est justement parce qu'il exige des frais d'équipement considérables, un cheval, un harnais de guerre, un entraînement préalable au maniement des armes, que le service militaire à certaines époques devient l'apanage d'une classe pour laquelle, après avoir constitué une charge, il devient un privilège lucratif. C'est ainsi qu'aux origines de notre féodalité, le service de la milice, après avoir été une obligation découlant de la propriété, est devenu le moyen par excellence d'acquérir la propriété terrienne sous sa forme nouvelle du bénéfice. Nous aurons à nous demander si quelque trace d'un régime analogue ne se constate pas dans les formes anciennes de la propriété sur le sol grec.

Prêtons encore attention à certains détails du tableau que les auteurs de la Poésie ont tracé d'une société dont quelques caractères ne survivaient peut-être déjà plus que dans la tradition.

C'est la silhouette type d'un des acteurs de la grande entreprise de Troie, qu'Ulysse, avec sa faconde ordinaire, campe sous nos yeux, quand il veut donner le change à Eumée en se faisant passer pour un des Crétois qui ont été ses compagnons d'armes sous Ilion (*Od* XIV, 199 sqq). Tous les traits méritent attention dans la biographie de ce condottière type. Bâtard d'une famille aisée et considérée (son père est aussi qualifié de Riche-homme), il se trouve désavantagé au partage qui suit la mort de ce dernier, sans être d'ailleurs complètement frustré. L'irrégularité de sa naissance n'entraîne d'ailleurs aucune déchéance essentielle, puisque son mérite lui permet de prendre femme dans une famille qui possède de nombreux domaines. Au reste la gestion des propriétés n'est pas son affaire, mais le jeu des

armes. Son destin est d'être chef de bande. Le grec emploie ici le mot *lochos* (v. 217) dont l'histoire est très caractéristique. Dans la langue homérique c'est le mot propre pour désigner un coup de main, une entreprise de flibustier, par suite, et c'est le cas ici, la troupe d'aventuriers qui y participe ; dans la langue classique et dans le vocabulaire technique des militaires, à Sparte notamment, le même mot désignera une subdivision de la phalange régulière. Notre mot de compagnie a connu une destinée analogue.

Le texte odysséen distingue avec précision des entreprises ordinaires de piraterie où notre homme s'est spécialisé, sa participation à la guerre de Troie. Lorsqu'elle a commencé, ce hardi compagnon avait déjà pris neuf fois la mer pour des razzias dont les profits ont augmenté son opulence et accru sa réputation. La règle est que le chef s'adjuge une part de choix sur les prises, sans préjudice du lot qui lui échoit quand la masse du butin est répartie au sort. La renommée du corsaire lui rend facile le recrutement de ses équipages, ou pour parler comme le texte odysséen, le rassemblement de son *laos* (v. 248 : θοῶς ὃ ἐσαγείρετο λαός). A l'annonce qu'une croisière se prépare, les aventuriers accourent et il n'a qu'à choisir ses hommes. Quand la bande est formée, huit jours durant elle fait ripaille aux frais du roi de mer qui doit festoyer les camarades, comme nous verrons le roi véritable traiter ses compagnons d'armes. Le neuvième jour on embarque.

Au rebours, l'expédition contre Troie ne se présente pas comme une entreprise privée. Si notre corsaire y a pris part, c'est qu'il ne lui était pas loisible de s'y dérober. Il est parti, dit-il, sous la pression de l'opinion publique qui n'eût pas admis qu'il refusât un commandement, expressions qui malheureusement laissent quelque peu dans le vague la façon dont le poète homérique concevait la participation des sujets d'Idoménée à la guerre de Troie. Le tour dont il se sert semble toutefois impliquer plutôt une désignation personnelle qu'une obligation d'ordre général ou un engagement volontaire. Toutefois le « commandement » auquel obéit le pirate et qui paraît émaner de la communauté, ne concerne peut-être que la mission de diriger la croisière de concert avec Idoménée. Nous aurions le plus ancien témoignage, le seul qu'on recueille dans la poésie homérique, sur l'existence de magistratures électives pour doubler, et finalement démembrer, les fonctions de la royauté.

Mais la suite du récit d'Ulysse est plus révélatrice encore d'un état de mœurs. A peine rentré dans sa patrie et reposé des fatigues, d'ailleurs dégoûté de dix ans de guerre régulière, la nostalgie des aventures ressaisit le héros et le jette cette fois aux parages d'Egypte. Par une coïncidence qui n'est certainement pas fortuite, et qui a été maintes fois relevée, il y a concordance presque exacte entre la date la plus généralement assignée à la guerre de Troie et l'époque où les annales égyptiennes attestent les contre-coups des mouvements des « peuples de la mer », ainsi que l'agitation qui règne dans les « îles de la mer ». Dans ces mouvements qui ne nous sont perceptibles qu'au travers de la phraséologie habituelle des bulletins de victoire des Pharaons, les historiens modernes ont vu assez généralement l'effet de migrations. On a parlé à leur sujet d'une vague d'invasion des peuples septentrionaux qui, des rivages asiatiques et européens, serait venu battre les côtes d'Egypte et de Syrie.

Mais, comme dans la plupart des crises analogues dont l'histoire, en général, enregistre si mal les causes et le caractère, comme dans les événements mêmes qui marquent le début de notre Moyen âge, la notion sommaire d'invasion et de migration recouvre une réalité plus complexe. Si, d'une façon générale, dans les textes fameux, souvent commentés depuis E. de Rougé, les peuples du Nord et de l'Ouest nous apparaissent « en marche », il ne s'ensuit pas que ce soit à l'état de hordes et de nations déracinées. Les énumérations où figurent des noms ethniques divers, la réapparition des mêmes ethniques sur des théâtres fort éloignés et à de longs intervalles du temps, suggèrent que nous sommes essentiellement en présence de bandes qui réunissent des guerriers d'origines diverses, en vue de la guerre et de l'aventure. Malgré l'emphase propre aux bulletins de victoire, cela se conclurait déjà de la médiocrité de certains effectifs dénombrés. La figuration, sur les reliefs triomphaux de Medinet-Habou, de charriots où s'entassent derrière les guerriers de la grande invasion de 1190 femmes et enfants, ne saurait être invoquée comme une preuve décisive en faveur de l'hypothèse de la migration massive de tout un peuple. En tout temps, les armées de routiers ont traîné sur leurs derrières pareils impedimenta. Qui dira des aventures de quelles Briséis, de quelles Andromaques, des *nostoi* de quelles Hélènes, le souvenir anonyme s'est conservé dans

les pittoresques tableaux des imagiers de Ramsès III ? Il y a probablement beaucoup plus d'analogies entre les prétendues migrations de la fin du II[e] millénaire avant notre ère et les bandes de chevaliers qui se formèrent pour les croisades, qu'avec les invasions des Huns et des Wisigoths.

Les conditions générales qui ont favorisé ces mouvements s'entrevoient au moins assez nettement. L'affaiblissement des deux grands Etats, l'Egypte et le royaume Hittite, dont la prépondérance et l'entente ont assuré au milieu du II[e] millénaire une période de paix relative dans l'Orient méditerranéen, a rendu possible de la part des dynasties de seconde classe des combinaisons offensives. La chute de la domination minoenne, quelques siècles auparavant, a reporté vers le Nord le centre de gravité du monde égéen. L'entreprise contre Troie correspond à l'expansion du nouvel état péloponésien vers l'est ; la dislocation de l'Empire hittite rend le moment favorable. Quelques décades plus tôt, la situation intérieure de l'Egypte a de même eu comme conséquence de déclencher l'offensive du royaume libyen (1).

Mais une autre circonstance explique l'apparition — et probablement la disparition rapide — de ces puissances nouvelles et d'ailleurs éphémères, qui n'ont guère été que des météores parmi les constellations politiques plus durables, et dont l'histoire jusqu'ici se dégage à peine de la légende, l'empire péloponésien des Atrides, la confédération libyenne dont nous reconnaissons volontiers le fantôme dans l'empire oublié des Atlantes. C'est que ceux qui les ont organisées ont eu à leur disposition le réservoir d'hommes que fut la caste militaire qui paraît avoir été de règle à cette époque dans la plupart des sociétés du monde méditerranéen. Nul doute que certains progrès techniques n'aient contribué à accroître à ce moment son importance et son individualité ; la vulgarisation de la technique du bronze, l'apparition de la technique du fer, l'adoption de la panoplie avec cuirasse, casque de métal et jambières. Si cette caste s'est développée,

(1) Sur les peuples de la Mer au début du XII[e] siècle, bibliographie et discussion des témoignages dans F. Bilabel, *Gesch. Vorderasiens u. Ægyptens vom 16-11 Jahrhund.*, 1927, pp. 124, 131 et pp. 231, 244. — Cf. Ed. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, 2[e] éd., II, 1, pp. 544, 599. — W. Weber, *Die Staatenwelt des Mittelmeers in d. Frühzeit d. Griechentums.* — Rétablissement d'un régime féodal en Egypte au début du I[er] millénaire sous forme de colonisation militaire des Peuples du Nord, A. Moret, *Histoire de l'Orient*, II, pp. 587, 666 ; cf. Diodore I, 54.

comme on peut le penser, d'abord autour des châteaux et bourgades fortifiées qui constituaient peut-être les points d'appui extérieurs de la domination « carienne » de Minos ou les avant-postes de l'Empire du grand Khati, elle a dû aussi se grossir par l'afflux constant d'éléments nouveaux recrutés dans les régions pauvres, dans les montagnes limitrophes du monde égéen dans lesquelles la domination insulaire et côtière des maîtres de Cnosse n'avait guère pénétré. Ainsi s'explique apparemment l'importance prise par les contrées du Nord de la Grèce, leur développement par l'assimilation des émigrants septentrionaux, leur affinité avec l'ensemble des sociétés dont le passé est encore pour nous si obscur et qui représentent l'arrière-plan de la civilisation indo-européenne. De ces marches féodales du monde égéen, le royaume de Pélée nous donnera tout à l'heure une idée probablement exacte.

Si, comme nous le pensons pour notre part, la guerre de Troie a été, en effet, un épisode important de l'histoire du monde égéen dans le premier quart du XII[e] siècle avant notre ère, il est évident que cette entreprise de longue haleine, qui est représentée comme le choc de deux confédérations, dut polariser pour une assez longue durée ces énergies militaires. La fin des hostilités les a libérées à nouveau. De là, probablement, cet esprit de turbulence dont parlent les sources égyptiennes quand elles signalent, au début de la XX[e] dynastie, l'agitation des peuples du Nord. Déjà les premières années de Ramsès III ont connu un renouveau de la menace libyenne. Mais le contre-coup probable de la guerre de Troie, s'il faut le chercher dans des événements connus de l'époque, c'est dans les événements de l'an VIII de Ramsès III (1190) qu'on sera porté à le reconnaître, c'est-à-dire dans l'invasion de la Syrie par des bandes armées parmi lesquelles les textes de Medinet-Habou énumèrent les Poulousati, les Zekal, les Shagalasha, les Danaouna, les Ouashasha et Shardanas, gens de la mer et gens des îles. Si les Danaouna sont les Danaens d'Homère, les Philistins (Poulousati) et les Zekal (Zakro) semblent bien nous ramener à la Crète. Les Shagalasha et Ouashasha représenteraient les éléments cariens ou pisidéens (Sagalassos, Ouassos) qu'on ne saurait être surpris de trouver mêlés à une entreprise qui a eu pour théâtre la Méditerranée orientale. A l'inverse de ce qui a lieu pour les relations ayant trait aux

guerres des Hittites et aux récentes invasions libyennes, les textes égyptiens ne mentionnent pas, cette fois, un chef de la coalition. Il semble bien qu'il y ait eu autre chose qu'une guerre d'Etat contre Etat. Nous ne croyons pas non plus que l'hypothèse d'une migration soit celle qui cadre le mieux avec les faits. S'il faut établir, comme il est possible, sinon probable, quelque rapport entre l'entreprise de Troie et l'incursion des barbares en Syrie, c'est au contre-coup presque inévitable d'une dislocation de forces comme celles mises en jeu par une guerre de dix ans qu'il faudrait penser. Pour que ce rapport fut vraisemblable, il y aurait seulement lieu de reculer de quelques années la date du siège, admise par Eratosthène. Nous aurions un exemple, le premier, si l'on veut, qu'ait enregistré l'histoire, de ces guerres de mercenaires qui sont, dans l'Antiquité, l'héritage fréquent des longues périodes de guerre ; soulèvement des mercenaires après la guerre punique, expédition des Dix-Mille après la guerre du Péloponèse. Pareillement les compagnies franches sont nées de la guerre de Cent Ans ; on pourrait aussi comparer la façon dont l'entreprise des Croisades est devenue la grande aventure de la conquête de Constantinople. Ce serait assurément chercher plus d'exactitude historique que n'en comporte l'Odyssée en général et spécialement la fiction d'Ulysse, que prétendre établir une correspondance entre les événements de portée considérable qui amenèrent une colonisation partielle de la côte palestinienne par des éléments crétois et l'entreprise où se jette notre aventurier crétois dans le mois qui suit celui de son retour. Mais l'état d'esprit qu'elle révèle est bien celui qui a dû être commun à un grand nombre de ses compagnons, et la fiction, de quelque façon qu'on en explique la genèse dans l'esprit du poète de l'Odyssée, semble devoir correspondre ici, d'une façon particulièrement heureuse, à ce qu'a dû être la réalité.

De même que ses compatriotes qui ont cherché l'aventure en Syrie se heurtèrent aux flottes et à l'armée de Ramsès III, notre Crétois apprend à ses dépens qu'on ne pille pas impunément le littoral égyptien. Des braves qui l'ont suivi — et, dit-il, entraîné dans une agression mal préparée — lui seul réussit à se tirer indemne en se mettant à la merci du Pharaon. Le roi épargne le flibustier qui s'est placé sous sa protection particulière par une mimique dont l'effet semble être de nouer entre le protecteur et le protégé un lien de

nature spéciale, analogue à celui qui attache l'hôte au foyer et qui n'est pas sans faire penser à la recommandation dans notre féodalité (v. 276-282). Non seulement Pharaon protège sa vie, mais manifestement il le garde à son service et par là lui assure une fortune nouvelle. « Sept ans parmi ces seigneurs Egyptiens, j'amassais des richesses ; de tout côté je reçus des cadeaux » (v. 285-286). L'extrême concision de cette indication satisfait mal notre curiosité. Il y a là une allusion à un état de choses et à un type de relations dont le véritable caractère nous échappe quelque peu. Il ne peut s'agir de commerce à proprement parler, mais de ces cadeaux échangés entre notables ou de suzerain à vassaux, et dont l'objet est précisément de créer un lien personnel entre le donateur et l'obligé. Pareillement, Ménélas à son séjour en Egypte ou en Phénicie (*Od.* IV, 125-135 - 615-619), Ulysse chez les Phéaciens (*Od.* XI, 352) et, dans le conte du pseudo Crétois, chez le roi des Thesprotes (*Od.* XIV, 329), sont comblés de cadeaux. Hôte du Pharaon, quel est le rôle de notre Crétois durant les sept années que s'est prolongé son séjour ? On a conjecturé, quoique le texte ne le dise pas expressément, qu'il continue son métier de capitaine et on a rapproché sa nouvelle condition de celle de ces mercenaires, Shardanes, Libyens, que nous voyons à diverses époques, mais notamment au temps de la xx[e] Dynastie, au service des rois d'Egypte (1). Toutefois, le texte odysséen ne mentionne pas un engagement de ce genre. Il n'est même pas sûr qu'il y ait, à proprement parler, engagement. Au bout de sept ans, le fils de Castor quitte le service de Pharaon librement et sans être inquiété, puisqu'il embarque ses richesses. Il semble en définitive que nous entrevoyons ici un type de relation fondé sur la conception quasi religieuse de l'hospitalité et qui diffère aussi bien du contrat de louage que de la servitude dans laquelle sont tombés les autres Crétois comme prisonniers de guerre auxquels il a été fait grâce de la vie (2). Les inscriptions de Ramsès III qui rendent compte de sa façon d'agir à l'égard de ses captifs après sa victoire sur les libyens Meshwesh donnent ici le commentaire le plus précis : « J'installai en mon nom leurs chefs dans des forteresses. Je leur donnai des capitaines d'archers et des

(1) Cf. Bérard, *Odyssée* II, v. 185.
(2) v. 272 σφίσι ἐργάζεσθαι ἀνάγκῃ.

chefs de tribus marqués au fer rouge à mon nom, et réduits à l'esclavage ; j'agis de même à l'égard de leurs femmes et de leurs enfants ». Un millier de Meshwesh furent assignés à la garde du troupeau d'un temple qu'on appela « Ramsès III est le vainqueur des Meshwesch aux Eaux de Ra » (1). En se plaçant sous la protection du Pharaon et en se faisant agréer de lui, l'astucieux Crétois s'est fait admettre au nombre des Amis du Roi, situation qui implique assurément de la part du protégé un certain nombre de devoirs, de services à rendre le cas échéant, et un minimum de fidélité, mais qui a aussi comme contre-partie des obligations, et surtout des obligations de générosité de la part du protecteur.

Cette situation, à la cour des Pharaons, les textes égyptiens du Nouvel Empire, contes ou biographies, y font allusion quand le personnage qu'il nous font connaître se glorifie du titre d'*imakhou* du roi, et souvent aussi d'*imakhou* d'Osiris. Il faut renvoyer à l'étude spéciale de ces textes qu'a faite M. Moret (2). « L'expression, dit-il, a sous l'Ancien Empire un sens strict, il précise un état privilégié de l'individu qui approche le roi et les dieux ; il désigne l'homme qui sert le roi, que ce soit son fils, son petit-fils, son ami ou son client. En rétribution de ses services, l'imakhou reçoit les « faveurs d'auprès du roi ». Elles consistent en rations journalières de nourriture, ce qui suppose soit l'accès direct aux repas du roi, soit une rente alimentaire touchée sur les magasins royaux ou sur les revenus d'un domaine royal déterminé, — soit un don de terrain qui fournira ces produits ». En même temps que les relations internationales de l'Egypte se sont développées, parmi ces « amis du roi » ont été admis des étrangers de nationalités diverses qui, du moment qu'ils s'asseyaient réellement ou fictivement à la table royale, ont pu s'élever à des situations importantes dans l'administration royale. La faveur de ces personnages n'a pas manqué de frapper l'imagination de leurs compatriotes et contemporains. L'histoire de Joseph, comme le conte placé dans la bouche d'Ulysse par le narrateur odysséen, brodent sur un même fond de vraisemblance historique.

(1) J.-H. Breasted, *Histoire de l'Egypte*, trad. franç., p. 490.

(2) A. Moret, *Recueil des Travaux relatifs à l'Archéologie égyptienne*, t. XIX, pp. 128, 131.

Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de dire s'ils dérivent ou non de ces romans pleins de détails réalistes qui comptent parmi les plus savoureuses productions de la littérature égyptienne. Mais on sait que l'anecdote de l'étranger qui trouve fortune à la cour du Pharaon possède en quelque manière sa contre-partie dans l'histoire de l'Egyptien qui, exilé, devient le favori et le gendre d'un chef barbare, avant de revenir terminer ses jours en Egypte et y jouir de la plénitude des « faveurs d'auprès du roi ». Un des épisodes du célèbre roman de Sinouhit, l'un des chefs-d'œuvre de la littérature classique du Moyen Empire, fournit quelques précisions importantes sur l'organisation de la cour du monarque égyptien dont il n'est pas téméraire de supposer, vu le rayonnement de la Majesté pharaonique pendant tout le cours du second millénaire, que l'étiquette, telle trois ou quatre mille ans plus tard celle de la cour d'un autre Roi Soleil, a dû exercer une influence profonde sur celle des monarchies contemporaines. Nous y apprenons que l'un des groupes au moins de ces privilégiés nourris, logés — et ensevelis — par le roi et auprès du roi, avait droit au titre d'*Enfants royaux*. Sinouhit a été admis à l'audience royale.

« Les Enfants royaux qui se tenaient dans la grande salle des Colonnes me montraient le chemin. Je trouvai Sa Majesté sur le Grand Trône dans la Salle d'or et d'argent ». [impressionné, Sinouhit perd connaissance et reste prostré jusqu'au moment où le roi dit à un de ses fidèles] « relève-le et dis-lui de me parler... Alors les *Enfants royaux* furent introduits. Sa Majesté dit à la Reine : voici Sinouhit qui nous revient accoutré comme un Amou, comme un fils de Settiou ». Elle poussa un cri et tous les *Enfants royaux* s'exclamèrent... Ils avaient apporté leur collier, leur canne et leur sistre dont ils faisaient hommage au Roi ». Puis ils entonnèrent un hymne en son honneur et intercédèrent pour Sinouhit. « Alors Sa Majesté dit : il n'a rien à craindre... Comme aujourd'hui la vieillesse t'arrive... tu penses au jour de la sépulture et tu passeras à la dignité de Fidèle. On te fera ton convoi au jour de l'enterrement... et ta pyramide sera bâtie en pierre blanche dans le cercle des Enfants Royaux... » ...Lorsque je sortis de l'audience les Enfants Royaux me tendirent la main jusqu'à la Double porte. On m'assigna la maison d'un Enfant Royal, avec ses richesses, sa salle de bains, ses décorations célestes et son ameublement venu de la Double Maison Blanche (l'administration centrale du Trésor), étoffes de la garde-robe royale et parfums de choix... Et l'on m'apporta des friandises du palais, trois fois, quatre fois par jour, *en plus de ce que les Enfants me donnaient sans cesse*

(on me faisait des dons de tous côtés, chez ces Seigneurs égyptiens, dit Ulysse). Ce n'est pas à un homme du commun, conclut Sinouhit, qu'on en eut fait autant ; mais je fus dans les faveurs du Roi jusqu'à ce que vint pour moi le jour d'aborder à l'autre rive ».

En fait le titre d'Enfant Royal, est un titre purement honorifique, porté, au Nouvel Empire encore, par des personnages qui ne descendent certainement pas du roi. Un homme nommé Amenhotep, dans une dédicace à son père Tehutisena, s'intitule Premier Fils Royal d'Aa-Kheper-Ka-ra (Thoutmès I"). Le vice-roi d'Ethiopie s'intitule fils royal de Koush (1). Parmi ces Enfants royaux figuraient peut-être les fils de princes vassaux que, par politique, les Pharaons gardaient en otage à leur cour. Les Annales de Thoutmès III disent à la trentième année du règne (1473) : « Les fils des princes (cananéens) et leur frère furent amenés et placés en otages en Egypte. Quand un des chefs mourra, Sa Majesté enverra son fils prendre sa place » (2).

L'entretien du Laos : téménos et géras.

Ce n'est pas qu'à la cour du Pharaon, c'est aussi dans la Grèce Achéenne, que l'aventurier, s'il est un capitaine renommé et d'attache aristocratique, trouve à faire sa carrière ou au besoin à refaire sa vie. La Poésie homérique nous offre plusieurs exemples de ces réussites. Bellérophon, chassé du pays d'Argos après une dénonciation calomnieuse, et venu à la cour du roi de Lycie, qui a reçu l'avis secret de le faire périr, se tire avec honneur des épreuves qui lui sont imposées et reçoit des Lyciens un domaine en même temps qu'il épouse la fille du roi, est associé aux hommes royaux et fait souche de rois (*Il.* VI, 171-205) :

καὶ μέν οἱ Λύκιοι τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων.

« Les Lyciens lui constituèrent un téménos magnifique entre tous (v. 194) » : ἔξοχον ἄλλων, éminent entre tous, doit retenir l'attention. Le chant XII de l'Iliade (v. 313) mentionne, par ailleurs, ces grands domaines des bords du

(1) Flinders Petrie : *Hist. of. Egypt.*, T. II, 3e éd., p. 68.
(2) *Ibid.*, p. 114.

Xanthe où les rois Lyciens avaient leurs vignes et leurs champs de blé. Mais, du fait que ces apanages royaux l'emportaient en beauté et en étendue sur les autres, on doit conclure qu'il y avait encore d'autres *téménè*, d'autre parcelles du sol national possédées, ou au moins occupées, dans des conditions analogues à celles dans lesquelles le roi jouit de son téménos (1).

Evidemment, la jouissance d'un domaine de ce genre est une prérogative de la dignité royale, de la *timè* qui s'attache à ces fonctions, mais il faut admettre que des dotations du même type ont lieu non seulement au profit des dieux — et

(1) F. Moreau, *Les finances de la royauté homérique*, R.E.G. 1894 (discute la question de la transmission du *téménos*) et Andréadès, *Les finances de l'Etat homérique*, ibid. 1915 (et *A hist. of greek public finance*, 1933), qui voit avec raison dans les dons (plus ou moins volontaires, plus ou moins réguliers) conséquence des relations féodales et dans les redevances une forme primitive de l'impôt et fait ressortir l'analogie avec les finances des souverains du Moyen âge. — En cherchant à fixer le statut des terres et des personnes d'après un nombre très restreint de textes, — et sans parler des déformations et défauts de compréhension qui peuvent résulter de la façon dont se situe le poète homérique par rapport à la société qu'il dépeint — on se gardera d'imaginer un état de choses trop simple et de prétendre, sous prétexte, d'antiquité, tout ramener à l'uniformité. A cet égard on aura profit à se reporter aux descriptions du régime féodal dans l'empire hittite contemporain de l'époque achéenne et qui empruntent aux instruments diplomatiques une exceptionnelle précision : « La classe moyenne, en Hatti, écrit M. L. Delaporte (*Les Hittites*, 1936, p. 183) se compose de guerriers, de fermiers, d'artisans et de travailleurs des champs... Les guerriers forment les cadres de l'armée hittite. En compensation des services rendus pendant les campagnes, ils reçoivent, sur l'ordre du roi et pour subvenir à leurs besoins, un terrain à cultiver. Un « suivant » semble avoir été adjoint à chaque guerrier pour prendre soin des champs en l'absence de celui-ci. Des « gens de fief » détiennent les « champs du Palais » c'est-à-dire les terrains qui dépendent de l'administration des domaines du roi. Ils paient une redevance... La loi autorise un guerrier à posséder en outre un fief, et l'homme de fief à devenir en même temps guerrier. Primitivement les portions de terrain données en fief demeuraient propriété du roi et l'homme de fief en avait seulement la jouissance précaire. Mais plus tard, dans la codification du droit, il en est autement : des champs de fief changent de possesseur, ...sans l'intervention de l'autorité ; des parts de guerriers s'achètent ; le terrain d'un homme de fief passe à une autre personne par... une sorte d'adoption fictive analogue à celle qui se pratique, vers le même temps en pays hourrite pour tourner la loi sur l'inaliénabilité des biens de fief. » Résumé d'après A. Gœtze, *Kleinasien* dans *Handbuch d. Altertumswiss.*, III, I, 3 (1933) où l'on trouvera l'indication des travaux de première main, V. Rorošec, *Hethitische Staatsvertraege* (Leipz. rechtswissensch. Stud. 1931) ; Kn. Fabricius, *The Hittite System of Land. Tenure in the Second Millenium* B. C., Acta Orientalia 7, 1929.

naturellement du sacerdoce qui dessert leur autel — (*Il* VIII, 48 ; XXIII, 148 — *Od.* VIII, 363, etc.), mais aussi de divers personnages particulièrement honorés ou récompensés. Pour fléchir l'entêtement de Méléagre, les Anciens de Calydon offrent de constituer en sa faveur un beau *téménos,* moitié vigne, moitié terres arables (*Il.* IX, 577-580). Achille demande ironiquement à Enée si ce qu'il espère des Troyens c'est la concession d'un *téménos* (*Il.* XX, 184-185). Comme il vient d'écarter expressément l'hypothèse qu'il puisse se flatter de succéder à Priam en évinçant ses fils, l'octroi du *téménos* paraît donc bien indépendant de la *timè* royale. Il est encore question du *téménos* que possède sur les bords du lac Gygée près d'Hyda le père d'un chef lydien tué par Achille (*Il.* XX, 391). Rien n'indique que ce condottière (v. 384, *poleôn hègètora laôn*), fils d'un autre capitaine qualifié « preneur de villes », se rattache à la dynastie régnante. En tout cas, le *Catalogue des Troyens* désigne deux autres personnages comme chefs des Méoniens du Tmole (*Il.* II, 864).

Mais, que signifie exactement l'expression régulièrement employée à propos de ces apanages, *téménos tamon* ? Découper un domaine, c'est évidemment le constituer comme unité, le définir et aussi le détacher d'un ensemble. Mais, comment et dans quelles conditions ? Il y a ici des difficultés auxquelles on n'a peut-être pas suffisamment pris garde. Pour qu'une terre soit ainsi érigée en apanage, une décision de la communauté paraît normalement requise ; peut-être cette décision, ainsi que le suggère l'épisode de Méléagre, émane-t-elle du Conseil des Anciens, preuve nouvelle de son intervention chaque fois qu'il s'agit des intérêts de la communauté. On en a conclu que les terres dépendant d'une communauté se répartissaient en deux catégories, celles qui étaient objet d'appropriation privée, celles qui constituaient le domaine public, et que c'est sur cette réserve qu'étaient « découpés » les apanages du roi, des dieux et des personnages spécialement récompensés (1). Le propre de cette interprétation est de faire apparaître un état du droit suffisamment avancé pour qu'une distinction soit possible, non seulement entre la propriété privée (ou familiale) et la propriété nationale, mais encore entre le domaine public et ce qu'on pourrait appeler le domaine de la couronne, lui-même exactement

(1) Cf. par ex. G. Finsler, *Homer* I, p. 201.

distingué des biens qui constituent la propriété privée du monarque. Tout cela suppose que les notions sur le statut territorial ont acquis une singulière précision. Mais il y a une difficulté plus grave. Chaque fois qu'il est question de la constitution d'un *téménos*, il est mentionné qu'il s'agit de terres de culture, vignobles et terres arables. Un *téménos*, c'est essentiellement un grand domaine sur lequel, le temps venu, on fait la moison et la vendange. Les travaux rustiques figurés sur le bouclier d'Achille ont précisément pour cadre un beau téménos au milieu duquel un roi surveille l'activité de ses paysans (*Il.* XVIII, 550). Le fumier amassé à la porte de la demeure seigneuriale d'Ulysse est destiné à fumer les terres du *téménos* (*Od.* XVII, 299). Le *téménos* a pour destination de fournir à la table du maître le pain et le vin qui, ajoutés à la viande, sont les éléments nécessaires et suffisants du repas homérique. Le troupeau, bœufs, porcs et moutons, représente, à côté du *téménos*, l'essentiel des revenus personnels des favorisés de la fortune ; mais jamais il n'est dit ou sous-entendu qu'il soit élevé sur le téménos.

Il va de soi que des vignes, des vergers, des olivettes, même des moissons d'orge, ne sortent pas de n'importe quelle terre par un coup de baguette magique. La façon même dont il est parlé du *téménos* montre que tout cela existe quand il est constitué. Les *gérontes* de Calydon offrent à Méléagre des champs et des vergers ; ils ne lui offrent pas cinquante arpents de terre quelconque pour y faire (avec quoi ? avec qui ?) des plantations. Tout cela existe, et donc aussi les hommes qui ont défriché, cultivé, aménagé en jardins ou en arbres fruitiers. Un *téménos*, cela ne peut pas se concevoir autrement qu'une terre avec les paysans qui la garnissent.

Mais on aperçoit alors que cela modifie quelque peu, ou plutôt que cela fait évanouir, le principe des distinctions que nous introduisions tout à l'heure, et dont nous avions lieu de nous étonner à bon droit. L'appropriation du domaine public que nous croyions apercevoir consiste, en réalité, en une inféodation d'un certain nombre de droits utiles au profit d'un particulier. Il est, en effet, inconcevable, et il serait sans intérêt pour le bénéficiaire, que la constitution du domaine ait pour conséquence de le vider de ceux qui l'occupent et qui en font la valeur. On peut même admettre que, économiquement au moins, la situation de ces tenanciers

n'a pas été modifiée en principe, si l'on suppose que, de tout temps, ils ont été astreints au profit de la collectivité, c'est-à-dire du roi et de la clientèle qu'il doit défrayer, à des prestations et redevances, à des *gérata* fixés par la tradition. Aussi bien, sans de telles redevances, la notion d'un domaine public composé de terres mises en valeur s'évanouit. Dans la pratique, naturellement, les suites de l'inféodation du domaine aux particuliers ont dû avoir des conséquences plus graves pour la classe agricole, dont la condition s'est rapprochée de plus en plus des formes du servage ou du demi-servage dont le cas des pénestes de Thessalie, celui des mnoïtes et clérotes de Crète, des hilotes de Sparte, nous offrent les exemples les plus connus. Que la conquête ait, parfois, contribué à généraliser cet état de choses ou à précipiter cette évolution, cela est en principe admissible. Mais ce que nous apercevons des origines et de l'histoire du servage à des époques plus récentes ne permet nullement d'admettre que partout où s'est établie cette modalité du travail agricole, elle ait eu pour cause l'asservissement des populations antérieures à des maîtres étrangers. Le servage en Occident, au début du Moyen âge, comme en Russie à l'époque moderne, a des causes économiques et sociales. Pas plus que la noblesse féodale, il ne peut être considéré comme dérivant directement et uniquement de la conquête franque. Tout au plus doit-on admettre, comme il est encore d'observation, dans la classe assujettie ou fixée au sol, plus de tendance à conserver le caractère autochtone, tandis que l'élite, par sa plus grande mobilité, par sa tendance à accueillir des éléments étrangers, par le bouleversement fatal des fortunes et des situations, par le caractère international de tous les impérialismes, est la classe vouée au renouvellement fréquent des éléments ethniques et le creuset où s'opère le mélange des races.

En somme, dans la conception que nous venons d'exposer, la constitution du *téménos* apparaît comme un prolongement et un développement de l'usage qui consiste à récompenser les braves par l'octroi d'une part supplémentaire, et à prélever, à titre de *géras*, un supplément de ration en leur faveur sur la masse des prestations régulièrement fournies pour l'entretien du roi et de son *laos*. Ce sont des privilèges de ce genre que ceux dont jouit Diomède parmi les Danaens (*Il.* VIII, 161). L'octroi du *téménos* n'est qu'une

manière de les consolider. Pareillement, dans notre société féodale, le fief peut être envisagé comme une forme particulière et, pour une certaine époque au moins, exceptionnelle, des libéralités auxquelles est tenu à l'égard de ses hommes, de sa « maisnie », de son *laos*, le seigneur féodal. Ecoutons l'érudit qui a analysé avec le plus de finesse et de profondeur le complexe de relations d'où est issue la féodalité classique. « Des libéralités, incessantes, nous dit Jacques Flach, au second volume de ses *Origines de l'Ancienne France* (p. 460, 461), entretiennent, avivent le dévouement de la maisnie. Etre libéral est, en effet, la maîtresse vertu du seigneur féodal. Le seigneur nourrit sa maisnie, il l'équipe, lui distribue armes, vêtements et fourrures, palefrois et destriers, or et argent. Ce n'est souvent qu'après de très longs services que le fidèle de la maisnie est pourvu d'un fief... Pour prendre part aux largesses en servant un seigneur généreux et puissant, pour obtenir en guise de récompense finale des terres, se présentent sans cesse des recrues nouvelles ».

Le *téménos* est concédé en récompense de services rendus, de mérites particuliers. L'analogie avec le fief peut-elle être poussée plus loin, et peut-on dire qu'il s'agit d'une concession grevée de charges précises, faite sous certaines conditions, et qui pourrait être révocable dans le cas où ces conditions cesseraient d'être remplies, par exemple à la mort du bénéficiaire si son héritier n'est pas apte à servir le fief ? Les historiens qui ont admis que le *téménos* était l'apanage corrélatif de certaines fonctions, par exemple, à une certaine époque au moins, de la fonction royale, se rapprochent nécessairement d'une conception de ce genre. Si le *téménos*, pour emprunter des expressions au droit public moderne, est considéré comme un bien de la couronne, il est naturel qu'il change de mains quand elle change de tête. Est-on autorisé à penser *mutatis mutandis*, que tout bénéficiaire d'un *téménos* n'en ait joui qu'à titre précaire et à charge d'assurer certains services ? La réponse est, naturellement, difficile. Le développement de l'aristocratie dans la période qui est précisément celle où ont été composés les poèmes homériques a certainement eu pour effet de tendre à rendre définitive l'inféodation aux grandes familles de biens dont, primitivement, la concession n'avait été que précaire. Ulysse va au devant des vœux qu'il sait être ceux des commensaux

d'Alcinoüs en leur souhaitant de transmettre à leurs enfants, en même temps que les biens mobiliers que renferment leurs manoirs, les honneurs qui leur ont été accordés (*Od.* VII, 150). Cette hérédité était probablement déjà de règle au temps où fut composée l'Odyssée, ou même déjà l'Iliade. Achille parle du *téménos* paternel d'Iphition (*Il.* XX, 391). Mais nous ne pouvons savoir si, par cette expression, le poète entend désigner un bien de famille ou simplement préciser le lieu où habite le père du héros. Observons au moins que chez les Lyciens, dont l'Iliade aime à représenter les héros comme autant de miroirs de chevalerie, la jouissance du *téménos* et les privilèges honorifiques des *gérata* entraînent avec eux des obligations spéciales de vaillance et de prudhomie. « Glaucus, dit Sarpédon, pourquoi, dans la Lycie, est-ce à nous deux d'abord qu'appartiennent les places d'honneur, les honneurs de la table et de la coupe remplie ? Pourquoi nous traite-t-on comme des dieux ? pourquoi l'attribution d'un grand et beau *téménos* sur les bords du Xanthe, en vergers et en champs de froment ? *C'est qu'en échange* (τῷ) il nous appartient de marcher à la tête des premiers parmi les Lyciens et de courir au plus chaud de la bataille, afin qu'on dise parmi ces guerriers aux robustes armures : ce ne sont pas des lâches, nos rois de Lycie ; s'ils consomment de grasses brebis et le vin de choix, ce sont de vaillants champions qui combattent avec les premiers de nos guerriers ». (*Il.* XII, 310-321).

La fierté de ces déclarations ne doit pas faire méconnaître ce qu'il s'y mêle de calculs réalistes. S'il était possible de vivre immortel et exempt des atteintes de la vieillesse, dit encore Sarpédon, ce serait folie de courir les hasards de la guerre. Mais la mort est fatale et ses agents, les *Kères* inévitables, rôdent sous mille formes autour des mortels humains. (v. 326-327)

...ἔμπης γὰρ Κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο
μυρίαι, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι.

Puisqu'aussi bien, il faut mourir, vive donc la vie du guerrier qui, en échange d'un trépas auquel nul ne peut se flatter d'échapper, procure l'existence large, non seulement la gloire (*cléos*) mais l'honneur (*géras*) sous sa forme la plus matériellement sensible, celle des extras de viande et des rasades supplémentaires. On peut penser que cette phi-

losophie de l'existence contredit ou rabaisse un certain idéal chevaleresque. Mais cette conception de la vie est, sans doute, celle d'une classe ; en tout cas, on la trouve exprimée sous une forme un peu différente, en une autre circonstance. On se souvient de cet Euchénor à qui le devin son père avait fait connaître qu'il ne pourrait choisir qu'entre la mort sous la lance d'un Troyen et une maladie mortelle s'il restait dans son pays ; l'autre terme de l'alternative eût représenté, en effet, pour lui, non seulement une terrible maladie, mais une sévère amende. (*Il.* XIII, 662-670). L'alternative offerte à Achille par les sorts que lui révèle sa mère Thétis est un peu différente : vie courte et glorieuse ou existence prolongée jusqu'au terme de la vieillesse, si le fils de Pélée se résout à l'inaction. Mais Achille donne clairement à entendre que pour lui aussi le *cléos* ne suffit pas s'il ne s'y ajoute le *géras*. Risques et profits doivent marcher de pair. Son ressentiment contre Agamemnon provient de ce qu'il estime ses services insuffisamment récompensés : « part égale pour le combattant et pour le fainéant ; un seul traitement pour le lâche et pour le preu ; au jour de sa mort celui qui a accumulé les prouesses n'est pas plus avancé que celui qui n'a rien fait ; moi qui ai tant enduré et risqué ma vie dans tant de combats, qu'ai-je de plus que les autres ? » (*Il.* IX, 318-329) (1).

Des profits d'une guerre, deux masses sont faites. L'une sert à constituer les parts qui sont attribuées aux *laoi*, vraisemblablement par tirage au sort. Achille indique très clairement qu'il conserve cette part que le sort lui a attribuée et qu'il la ramènera sur ses vaisseaux en prenant, comme il en annonce l'intention, le chemin du retour. Aux richesses, qui l'attendent, s'ajouteront donc l'or, le bronze, le fer et les femmes, qui représentent sa part légitime sur les prises (*Il.* IV, 365-367). Ce qui ne tombe pas dans cette répartition est remis au roi, dans le cas particulier à Agamemnon (*Il.* IX, 331-332). C'est sur cette part, qui constitue sans doute son propre *géras*, que le roi prélève de quoi faire largesse à ses

(1) Ἴση μοῖρα μένοντι, καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι·
ἐν δὲ λῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός.
κάτθαν' ὁμῶς ὅ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὅ τε πολλὰ ἐοργώς.
οὐδέ τί μοι περίκειται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ,
αἰὲν ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν.

principaux compagnons, aux rois et aux meilleurs (ibid. v. 334), c'est-à-dire aux principaux chefs, en leur attribuant des *gérata*. C'est ainsi que Briséis a fait partie du *géras* attribué à Achille. Dans sa colère, le fils de Pélée accumule à ce sujet les griefs contre Agamemnon. Il lui reproche, à la fois, de se montrer chiche de libéralités (1), de ne pas tenir compte du mérite et des services rendus (318-323), enfin de lui avoir fait tort et affront en lui reprenant ce qu'il lui avait octroyé.

Il serait vain, sans doute, d'attendre de documents poétiques, mises en œuvre de données traditionnelles, qu'ils rendent compte avec une précision rigoureuse des rapports juridiques que leur sujet présuppose ; cela, d'autant plus que ces rapports correspondent souvent à un état social qui n'était plus exactement celui avec lequel étaient familiarisés les auditeurs du poète. On peut remarquer, toutefois, que tandis que l'auteur du chant IX paraît se représenter l'Atride comme la source même des libéralités (*gérata*) dont bénéficient les chefs qui se sont rangés sous ses ordres, celui du chant I^er^ paraît admettre que les gratifications extraordinaires font l'objet d'une décision de la part de la communauté et qu'Achille tient son *géras*, non d'Agamemnon, mais des Achéens (*Il.* I, 162). Nous avons vu pareillement l'intervention de la communauté, et notamment celle des Anciens, admise dans divers cas où il est question de la constitution d'un *téménos*, par exemple dans les offres faites à Méléagre. D'autre part, l'attitude d'Agamemnon et le ressentiment d'Achille s'expliquent mieux s'il y a eu octroi et retrait de libéralités. Il semble, en définitive, qu'il y ait lieu d'admettre une transformation, tout à fait conforme aux tendances générales de l'évolution ancienne du droit public en Grèce, qui a eu pour effet de substituer de plus en plus à l'initiative du souverain le contrôle du *laos*, de la communauté des guerriers et, dans la pratique, celle des membres de l'aristocratie issue de cette classe. Du même coup les prérogatives, privilèges et revenus du suzerain sont devenus objets de délimitations et de définitions précises, comme nous le constatons au terme de l'évolution à Sparte.

La distinction de la part attribuée par le sort et de la gratification supplémentaire — du *clèros* et du *dasmos* (*Il.* I,

(1) Ibid., v. 333, διὰ παῦρα δασάσκετο· πολλὰ δ' ἔχεσκεν.

166) — semble encore assez nette à l'esprit des auteurs de l'Iliade. Quand Agamemnon demande qu'on l'indemnise pour la restitution de la fille de Chrysès, Achille fait observer que le partage est irrévocable et Agamemnon ne le contredit pas (*Il.* I, 126). Mais en est-il de même du *géras* ? Agamemnon affirme hautement que, si les Achéens ne l'indemnisent pas, il saisira la gratification d'un des chefs de rang inférieur ; le fait curieux est que ce droit ne semble pas lui être expressément contesté, ni par Nestor, qui déconseille cette violence (*Il.* I, 275-276), ni même par Achille qui reproche à l'Atride son avarice, son avidité, son ingratitude, sa mauvaise foi, mais non pas précisément un acte de tyrannie caractérisée. Bien plus, il va jusqu'à déclarer qu'il ne s'opposera pas par la force à l'enlèvement de ce qu'il lui a donné, précisément parce qu'il s'agit du retrait d'un don, ἐπεί μ'ἀφέλεσθέ γε δόντες, mais qu'il n'hésitera pas à verser le sang si l'on tente de porter la main sur ce qui est sur les nefs et qui constitue, évidemment, sa part de butin (*Il.* I, 301 sqq.).

Cette distinction inattendue et peu conforme à nos habitudes d'esprit ne devient parfaitement claire que si l'on se souvient que le mot *géras,* dans l'usage courant de l'Epopée, s'applique non seulement à la part extraordinaire qui s'ajoute au butin attribué sur les prises de guerre, mais plus fréquemment encore aux prérogatives, privilèges et revenus dont bénéficient certains membres de la communauté non seulement en récompense de services, mais à charge de les continuer. Le caractère précaire de ces bénéfices, qu'ils soient accordés par le roi, ou par la collectivité, comme il est arrivé au moins à partir d'une certaine époque, ressort donc avec une certaine évidence de la donnée même sur laquelle est bâtie l'Iliade. Comme le *téménos* ainsi qu'il nous est apparu, n'est qu'une forme particulière du *géras*, il semble en devoir résulter quelques conséquences notables pour le caractère même de la possession dont il est l'objet, et pour les règles de la transmission. On est en droit de supposer, notamment, que l'hérédité n'en est assurée que s'il y a héritage des fonctions.

C'est vraisemblablement ce qui résulte des nouvelles qu'Anticlée donne à Ulysse et de la peinture qu'elle lui fait de la situation en Ithaque depuis son départ. Personne n'a été investi jusqu'à ce jour de ses privilèges et prérogatives,

de son *géras* ; au contraire, Télémaque a toujours la jouissance de ses apanages (*Od.* XI, 185-186). Cet exposé semble sous-entendre implicitement que, si Ulysse avait un successeur autre que son fils dans ses dignités royales, cette jouissance lui serait retirée et que le *téménos* aurait le sort des autres *gérata*. En fait, dans d'autres passages où Télémaque envisage l'hypothèse dans laquelle il ne succéderait pas à son père dans ses fonctions, ce n'est pas des termes *téménos* et *géras* qu'il se sert pour désigner les biens qui lui reviendraient par droit de succession ; si un autre règne sur Ithaque après la mort de mon père, dit-il à Antinoüs, je règnerai sur ma maison et sur les serviteurs qu'Ulysse a ramenés de ses expéditions (*Od.* I, 397-398). Là-dessus, Eurymaque lui assure que, de quelque façon que soit réglée la question de la royauté à Ithaque, nul ne songe à porter la main sur ses *ctèmata*, sur ses biens propres et sur sa demeure (*Od.* I, 402-403).

Si même on prend à la lettre le lamentable tableau qu'Andromaque, au moment de la mort d'Hector, trace du sort réservé à l'orphelin, on arrive presque nécessairement à cette conclusion que la dévolution des biens fonciers à l'héritier mineur est contraire aux habitudes de l'ancien droit hellénique. Andromaque envisage, en effet, l'hypothèse la plus favorable, celle où la mort d'Hector n'aura pas pour conséquence la victoire des Achéens et par suite l'esclavage de son peuple. La misère n'en attend pas moins son jeune fils. Ses biens fonciers passeront en d'autres mains (*Il.* XXII, 489 ; ἄλλοι γὰρ οἱ ἀπουρήσουσιν ἀρούρας. Cette conséquence répugnait tellement au sentiment que les Grecs ont eu plus tard de la propriété que le passage a paru suspect. Aristarque rejetait les vers 487-499 comme entachés d'exagération. Pour atténuer la portée des paroles d'Andromaque on substitua à ἀπουρήσουσιν qui ne pouvait signifier que la perte totale des biens, le mot ἀπουρίσσουσιν qui ne se rencontre pas ailleurs dans l'Epopée, et qui vraisemblablement a été forgé pour les besoins de la cause, mais qui signifierait que des voisins sans scrupule profiteraient de la minorité d'Astyanax pour empiéter sur ses domaines en déplaçant les bornes limites. En réalité, c'est bien une éviction totale que redoute Andromaque. Le trait d'un caractère profondément archaïque qui suit immédiatement, l'exclusion de l'orphelin des repas publics, sur lequel nous aurons

à revenir, paraît bien militer en faveur de l'antiquité et de l'authenticité du passage tout entier. Que la situation soit dramatisée, cela n'est pas douteux, mais il est tout à fait conforme à l'esprit de l'institution dont nous cherchons à préciser le caractère, que la transmission à l'héritier mineur du fief destiné à assurer la subsistance du guerrier soulève des difficultés et ne soit pas de plein droit. Notre droit médiéval a connu ces mêmes difficultés et vivement ressenti les effets d'un conflit entre la théorie que le fief devait être « servi » et la pratique qui conduisait à ménager les droits du mineur. Ce sont les exigences de la pratique, c'est-à-dire le principe de la sauvegarde des intérêts familiaux qui l'ont généralement emporté, et en conséquence altéré gravement le caractère de la propriété, ou, plus exactement, possession féodale. Mais, ainsi que le souligne en termes excellents l'auteur d'un récent manuel sur la société féodale, « le bénéfice primitif étant conditionnel et viager, la réinvestiture du fils du vassal défunt était un fait exceptionnel au début. Encore au milieu du IX^e^ siècle, la fragilité des « honneurs » est bien plus grande qu'on ne l'a cru longtemps. A plus forte raison ce retrait est-il possible et normal en cas d'enfants mineurs. Mais, dans le droit féodal évolué, le retrait n'a lieu que s'il n'y a point d'héritier. Le droit de déshérence, c'est-à-dire en somme le retrait effectif du fief en l'absence d'héritier légitime laissé par le titulaire de ce fief, doit être considéré comme l'un des restes les plus constants et les plus persistants de la révocabilité primitive » (1).

L'Epopée nous offre-t-elle quelque exemple d'un retrait de ce genre du vivant même du bénéficiaire ? On pourrait, à vrai dire, le conjecturer de l'exégèse d'un des morceaux malheureusement les plus obscurs que nous rencontrions dans les poèmes. L'histoire de la famille du devin Théoclymène au chant XV de notre Odyssée est vraisemblablement le fait de quelque interpolateur dont l'addition, en elle-même dénuée d'intérêt et de valeur poétique, paraît nous avoir conservé l'abrégé, ou plutôt le squelette d'un récit en forme de chronique ou de généalogie. Par suite de cette extrême concision et de la maladresse du narrateur, certains détails piquent notre curiosité sans la satisfaire, et peut-être l'abréviateur n'avait-il plus lui-même la notion exacte de la signi-

(1) J. Calmette : *La Société Féodale*, p. 48.

fication des faits qu'il relate. En substance, il nous dit que le Riche-homme Mélampous avait, à Pylos, un beau manoir, mais qu'il avait dû s'exiler de sa patrie et gagner une terre étrangère ; en son absence le « généreux Nélée, le meilleur des vivants, tout au long d'une année lui retient de force maint avoir ». (*Od.* XV, 224-230). Revenu, Mélampous, qui à l'étranger avait servi, au prix de sa liberté, les intérêts de Nélée, lui fit rendre raison pour le grief subi ; plus tard il se rend à Argos, s'y marie, y construit un manoir et il se trouve placé à la tête de nombreux Argiens. La sécheresse, ou plus exactement la pauvreté manifeste de ce récit, d'ailleurs fort peu cohérent, ne nous permet pas de caractériser avec certitude l'acte de Nélée, pas plus que ne ressort avec certitude la nature de ses relations avec Mélampous. S'agit-il d'un acte d'arbitraire pur, de l'exercice ou de l'abus d'un droit ? Ces revenus confisqués, tout au long d'une année « par le plus magnanime des princes » éveillent plutôt l'idée d'une « commise » ou d'un séquestre que celle d'une confiscation ou d'une usurpation.

De ces indications, on peut conclure que le monde achéen, tel que le dépeint Homère, était familiarisé avec l'idée que la possession de certains droits et la jouissance de certains revenus pouvaient être concédées sans que soit effacée la notion d'un droit éminent de la collectivité et par suite, diverses circonstances étant données, la possibilité d'en disposer en faveur d'un autre que l'héritier. Telle semble être, au moins pour une certaine époque, la condition juridique du *téménos* royal et l'analogie invite à supposer que la condition des terres concédées comme *téménos* à d'autres que les rois n'était pas en principe différente ; il est évidemment tentant de généraliser ce principe et d'admettre que les *Riches hommes*, les ἄνδρες ἀφνειοί que sont presque toujours les pères des guerriers mentionnés dans l'Epopée, devaient en partie cette richesse à la possession de revenus accordés sous condition de fournir au moins un homme équipé au *laos* des rois achéens. C'est une question que nous retrouverons quand nous examinerons la question du statut des terres et des personnes à Sparte.

La commensalité homérique.

Mais, si la concession de terres a pu devenir, dans certains cas au moins, la règle générale, cette pratique (comme nous l'avons observé) semble dériver d'une pratique plus ancienne et plus générale qui consistait à nourrir aux frais du public, *dèmothen*, non seulement la personne, mais l'entourage et la suite du roi. Les *gérata* nous sont déjà apparus comme correspondant essentiellement aux prestations en nature destinées à garnir les tables de ces repas en commun auxquels participaient les guerriers par groupes plus ou moins étendus. On n'exagérera pas en disant qu'il y a probablement eu là une des institutions les plus caractéristiques de l'ancienne société hellénique.

Car lorsqu'on examine les vestiges assez nombreux qui nous permettent de reconstituer cette institution, on est amené à penser qu'elle a été d'une diffusion assez générale, et qu'elle est intimement liée à l'ordre de choses dont nous essayons de présenter une reconstitution. La persistance de cette coutume des repas publics auxquels participent les hommes seuls est, on le sait, une des curiosités qui s'offraient à l'observateur des mœurs « doriennes » en Crète et à Lacédémone. Les cités crétoises paraissent avoir conservé d'une façon particulièrement fidèle, avec le vieux nom de l'institution, *andreia*, son caractère primitif. Nous aurons à revenir sur quelques uns des détails consignés par les écrivains qui avaient traité des antiquités crétoises et dont Athénée nous a conservé des extraits (Ath. IV, p. 143). Retenons seulement pour l'instant qu'un local spécial, l'*andreion*, était affecté à ces repas en commun, qu'outre les tables des convives une ou deux autres tables étaient réservées aux hôtes de la cité, et une autre aux offrandes faites à Zeus Xénios, que les convives se groupaient par fractions appelées *hétairies* qui, comme à Sparte, avaient sans doute le caractère de cercles fermés, que les jeunes gens ou plus exactement les enfants du sexe masculin, au-dessus et au-dessous d'un certain âge, recevaient une portion de viande et une ration de vin, que la présidence du repas appartenait à un magistrat ou archonte qui avait droit à une quadruple ration. Quant aux dépenses, elles étaient couvertes par les

revenus que la communauté tirait soit de ses domaines, soit des redevances des périèques (Arist., *Pol.* II, 10-7 : ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας).

On a reconnu depuis longtemps une analogie générale entre ces syssities doriennes et les banquets que préside Agamemnon dans sa tente ou Alcinoüs dans son manoir (1). Cependant, à ne voir au moins les choses que d'une façon superficielle, des différences se remarquent et l'on est amené à se demander jusqu'à quel point peut être poursuivi le parallèle. Dans la description qui nous est faite des coutumes des cités doriennes, la participation aux repas publics est un privilège et même, au moins à Sparte, une obligation, pour tous les citoyens. De plus ces repas ont le caractère d'une institution régulière. Il semble, au contraire, que les auteurs de la poésie homérique inclinent à se représenter les festins qu'ils mentionnent fréquemment comme exceptionnels, ou du moins non quotidiens, et qu'ils les envisagent comme réunissant seulement le roi et les principaux personnages.

Mais, quand on examine de près les principaux textes qui nous parlent de ces banquets, on est frappé des difficultés dans lesquelles on se trouve jeté lorsqu'on cherche à se faire à leur lumière une idée précise d'une coutume sur l'importance de laquelle ne plane toutefois aucun doute. G. Finsler, qui a fait en 1906 un étude de ces textes, reconnaît dans les festins officiels que décrit l'épopée deux formes différentes de repas en commun. Tantôt ceux-ci sont présentés comme des banquets donnés par l'ensemble des chefs ; le roi y occupe naturellement une place d'honneur ; il peut

(1) O. Müller, *Die Dorier,* ² II, p. 269. — K. Hœck, *Kreta* III, p. 121. — Le rapprochement avec les syssities doriennes, rapprochées elles-mêmes de la communauté de table observée quelquefois par les membres des sociétés masculines (Männerbünde) « primitives », a été fait par G. Finsler, *Das homerische Königtum, Neue Iahrb. f. Kl. Alt.* 1906, p. 318. Ce point de vue est critiqué par M.-P. Nilsson, *Das homerische Königtum, Sitz. Ber. d. Pr. Ak. Ph. hist. Kl.* 1927, p. 30, qui oppose l'institution aristocratique des repas à la table royale aux syssities. Celles-ci lui apparaissent, ainsi que les classes d'âge et associations masculines, comme des institutions caractéristiques de la « démocratie primitive »; cf. *Homer and Mycenae,* p. 231 ; aussi *Klio,* 1912, p. 324. Nous croyons au contraire, ainsi qu'on le verra plus loin, que les syssities doriennes ont pour origine l'entretien des guerriers à la table du chef ; voir aussi : Moreau, *Les festins royaux chez Homère,* R.E.G., 1894, p. 133.

même honorer personnellement un hôte, mais le repas n'est pas offert en son nom ; au chant IV de l'Iliade (v. 343-344) Agamemnon dit à Ulysse et à Ménesthée : vous êtes les premiers que j'invite aux banquets qu'ordonnent les Achéens pour les Anciens ; ce sont les nobles argiens (*aristoi*) qui mêlent l'eau et le vin dans le cratère (*Il.* IV, 260). Ailleurs (*Il.* XVII, 250), il est dit que les chefs boivent aux frais du public. Au chant XI de l'Odyssée (v. 185-186) on voit que Télémaque a toujours part aux banquets que doivent se donner les arbitres, c'est-à-dire les gérontes. Mais, d'autre part, les gérontes apparaissent comme les convives invités par le roi au chant II de l'Iliade (v. 404), au chant VII (v. 313), au chant IX (69) où le banquet a lieu sur l'invitation de Nestor, mais aux frais d'Agamemnon. C'est aussi Alcinoüs qui, pour honorer Ulysse adresse une invitation aux Anciens et aux membres de l'équipage qui reconduira Ulysse (*Od.* VIII, 41-42).

Nous croyons que ces contradictions trouvent leur explication la plus naturelle, d'une part dans le caractère assez ambigu des anciennes syssities, d'autre part dans la difficulté qu'éprouvent les poètes homériques à se représenter des coutumes qui, maintenues dans les Etats conservateurs de la Grèce méridionale, ne s'étaient acclimatées qu'avec de graves altérations dans les cités de la Grèce orientale où les poèmes ont pris la forme dans laquelle ils nous sont parvenus. L'évolution de l'institution deviendra, au contraire, très nette si l'on admet comme point de départ l'obligation pour le souverain de pourvoir, sur les revenus du pays, à l'entretien à sa table des personnes de son entourage, des dignitaires (*gérontes*) et de sa maisnie, de son *laos*, enfin des hôtes qui bénéficient de son hospitalité. C'est à ces dépenses que doivent faire face les prestations demandées à la partie de la population qui ne bénéficie pas de cette situation privilégiée, et dont la condition est celle de serfs ou de sujets astreints au tribut (périèques). En ce sens les repas auxquels participent les guerriers ont, en effet, le caractère de repas pris aux frais du public et ce caractère sera d'autant plus accentué que l'évolution qui a tendu à limiter l'autorité du roi en rapprochant sa condition de celle des membres les plus influents de l'aristocratie a eu pour conséquence de faire dépendre son entretien personnel du *géras* qui est attaché à ses fonctions. Toutefois, le caractère

royal que l'institution a probablement eue à ses débuts ne s'est jamais complètement effacé. On sait qu'à Lacédémone l'assistance aux repas en commun était une obligation stricte de la fonction royale. Les banquets officiels que mentionnent l'Epopée ont lieu régulièrement dans la demeure du souverain, dans la tente d'Agamemnon au camp achéen, dans le manoir d'Alcinoüs ou dans celui de Ménélas, en Phéacie ou à Sparte ; le roi en a certainement la présidence et c'est à lui qu'il appartient d'honorer particulièrement les hôtes ou les convives qu'il veut distinguer, Idoménée par exemple (*Il.* IV, 262) ou Ajax (*Il.* VII, 321). Un passage de l'Iliade (XVII, 249-250) caractérise exactement la nature de l'institution en disant que les participants de ces banquets officiels boivent aux frais du public chez les Atrides :

οἵτε παρ' Ἀτρεΐδῃς Ἀγαμέμνονι καὶ Μενελάῳ
δήμια πίνουσιν...

En fait, comme la constitution même du *laos* dont elle est étroitement solidaire, l'institution des repas en commun est appelée à revêtir, selon les circonstances, des aspects divers. Dans les cités secondaires, où une dynastie régnante groupait pour la défense d'une forteresse un petit nombre d'hommes habitués au métier des armes, *pauros laos,* le seigneur a pu conserver longtemps l'usage de réunir autour d'une même table ses compagnons d'armes. Si le *laos* devenait plus important, la commensalité n'était plus qu'une fiction. Le *laos Achaiôn,* tel qu'il nous apparaît sous les murs de Troie, est en réalité une agglomération, une coagulation de *laoi,* de bandes formées sous autant de chefs. La communauté de la table et le genre d'égalité qu'elle suppose ne se retrouvent plus qu'entre les chefs qui peuvent être considérés comme les *laoi,* comme les compagnons immédiats du roi des rois. Ce sont ces repas des chefs que semblent viser les passages précités de l'Iliade. La physionomie que prend ici, presque par la force des choses, l'institution des syssities, nous permet en même temps d'entrevoir l'une des manières dont le principe aristocratique s'est introduit dans une organisation qui, par ailleurs, présentait certains caractères égalitaires. Ce n'est pas seulement dans la vie d'un camp, ou d'une grande armée, qu'une évolution de ce genre est à présumer. La cour du chef d'un Etat étendu, comme paraît avoir été l'Etat péloponésien des Atrides, peut-être déjà

celle des maîtres de Cnosse, émules directs de la XVIII^e^ dynastie égyptienne, a toujours dû se distinguer par quelques caractères de la *maisnie* d'un simple baron. Le nombre des convives appelés à s'asseoir effectivement à la table royale était d'ailleurs nécessairement limité par l'étendue des locaux, et, notamment, par l'espace du mégaron qui semble avoir été le lieu ordinaire de ces réunions. Sur les sièges dressés devant autant de tables prenaient place les gérontes, les Anciens, c'est-à-dire ceux des chefs qui avaient dépassé le temps normal du service actif et dont l'âge faisait à la fois les conseillers naturels du souverain, les arbitres et les juges de la collectivité et, dans une mesure importante, ses représentants, sans doute aussi, d'autres chefs désignés par leurs relations particulières avec le souverain ou par leur situation personnelle. Dans la cité idéale des Phéaciens qui présente déjà l'exemple d'un régime parvenu à un stade avancé dans l'évolution vers l'aristocratie, la grande salle d'Alcinoüs montre les sièges d'honneur des rois (*diotrépheis basileis*) et des ducs (*hègètores*) phéaciens (*Od.* VII, 49, 98). Alcinoüs, entouré de ses fils (v. 170) préside le repas qui paraît la clôture normale des occupations de la journée (v. 138, 188). La maîtresse du logis, assise au fond près du foyer, surveille l'ordonnance du festin (*Od.* VI, 305). A ces convives qui semblent des commensaux réguliers, s'ajoutent d'autres invités les jours de galas ; du moins, c'est ainsi que semble s'être représenté les choses le poète qui a placé dans la bouche d'Alcinoüs l'invitation des vers 40-45 du chant VIII de notre Odyssée. L'intérêt de cette peinture c'est qu'elle nous fait comprendre par quelle voie l'institution s'est acheminée à l'état de dégradation où nous la voyons parvenue dans les cités ioniennes et notamment à Athènes, où pourtant certains vestiges en demeurent très reconnaissables. Continuent en effet à y être nourris aux frais du public dans l'un des locaux affectés à cet usage et notamment au Prytanée, les prytanes en exercice pendant le mois courant, les thesmothètes, les ambassadeurs accrédités, enfin les citoyens exceptionnellement récompensés à titre personnel ou même héréditaire (Poll. IX, 4, Hésych. s. v. *Aeisitos*) (1). Toute trace de l'ancien communisme a disparu avec les progrès de l'individualisme et de la richesse des particu-

(1) Cf. G. Glotz : *La Cité grecque*, pp. 106-107.

liers ; l'entretien aux frais de la communauté reste toutefois un privilège attaché à certaines fonctions publiques, surtout lorsque ces fonctions absorbent la plus grande partie de l'activité de ceux qui les exercent ; après s'être restreint aux chefs de la constitution aristocratique, comme nous le voyons en Phéacie, ce privilège a fini par devenir uniquement une façon de rétribuer l'exercice de quelques unes des magistratures du régime démocratique. Mais des origines premières de l'institution témoignent encore et le fait que le Prytanée, qui est le local consacré de ces repas, ne soit autre que l'ancienne résidence du roi, et l'usage d'honorer les citoyens en leur attribuant une place au foyer public, usage qui rappelle assez exactement la façon d'en user aux temps héroïques à l'égard des convives qu'on voulait particulièrement honorer. Le déclin de l'institution se mesure bien au fait que la participation à cette communauté de la table, au lieu d'être générale et régulière, n'est plus qu'une exception, conséquence de l'exercice de certaines fonctions ou, dans le cas des *aeisitoi,* à peine autre chose qu'une forme d'assistance publique.

Dans les cités doriennes, et notamment dans les cas sur lesquels nous sommes les mieux informés, en Crète et à Lacédémone, le caractère original de l'institution s'est, au contraire, assez fidèlement conservé et s'il y a eu évolution, on est tenté de dire qu'elle a plutôt eu lieu dans le sens opposé. Tandis que le droit de s'asseoir à la table publique se restreignait dans les cités dont Athènes est pour nous le type et la cité d'Alcinoüs le prototype, au cercle des conseillers de l'Etat et, finalement, aux citoyens investis d'un mandat public et pendant la durée de l'exercice de ce mandat, quelques cités doriennes ont conservé l'usage de défrayer tous les *laoi* aux frais de la communauté. Au lieu de se restreindre ce privilège a plutôt reçu une certaine extension en ce sens que le *laos,* dans ces Etats, comprend tous ceux qui ont la plénitude des droits de citoyens et que la participation aux syssities a même pu être considérée comme le signe de la possession de ces droits dans leur plénitude.

Au temps et dans les milieux où ont été composés les poèmes qui ont circulé sous le nom d'Homère, le caractère primitif des syssities, mieux conservé dans les Etats continentaux et méridionaux, avait sans doute subi déjà l'altération où nous voyons surtout la conséquence du développe-

ment des tendances aristocratiques. Peut-être, dans la forme féodale que nous sommes porté à leur attribuer, n'ont-elles jamais été acclimatées sur le sol asiatique. Dans la Grèce propre, nombre de cités, comme tant de villes de notre Moyen âge, sont nées probablement à l'ombre d'un château, au pied et sous la protection de la forteresse, de la *polis* dont le nom a fini par désigner l'agglomération urbaine. Sur la côte d'Asie, les républiques maritimes, comme la république maritime des Phéaciens elle-même, ont été le produit d'une entreprise de conquête et de colonisation, et l'aristocratie y a d'autres origines que des origines purement militaires et féodales. Les repas en commun n'y ont peut-être jamais existé que sous la forme de banquets réunissant à l'occasion de certaines solennités, religieuses par exemple, les chefs de l'aristocratie, et au lieu de la communauté quotidienne de la table, on a eu seulement des festins réunissant en certaines circonstances le roi et les chefs de l'aristocratie qui y sont conviés par invitation. C'est ainsi que les poètes homériques semblent se représenter assez fréquemment les grands repas qu'ils décrivent. L'un de ceux mêmes qui ont collaboré au texte actuel de la Nekyia paraît admettre que ces repas officiels sont offerts alternativement par chacun des *gérontes* qui y participent. « Télémaque, dit Anticlée à Ulysse, continue à jouir de son *téménos* et sa juste portion lui reste acquise aux festins d'usage que s'offrent les juges : car tous l'invitent » (*Od.* XI, 185-187). Toutefois, la suppression du dernier hémistiche du vers 185 et du premier hémistiche du suivant et la réunion en un seul vers du début de 186 et de la fin de 187 donnerait au passage une physionomie différente. Anticlée affirmerait simplement que Télémaque conserve son apanage et la place qui convient à son rang dans les repas civiques. 185-196 seraient, ainsi que V. Bérard l'a justement admis, une glose introduite dans le texte, sans doute parce que l'idée d'une table commune paraissait en contradiction avec la donnée fondamentale de la Télémaquie et la façon indiscrète dont les prétendants en usent avec l'hospitalité du manoir d'Ulysse :

> Τηλέμαχος τεμένεα νέμεται καὶ δαῖτας ἴσας
> δαίνυται ἃς ἐπέοικε [δικασπόλον ἄνδρ' ἀλεγύνειν·
> πάντες γὰρ καλέουσι.] πατὴρ δὲ σὸς αὐτόθι μίμνει
> ἀγρῷ...

Il n'en est que plus intéressant d'observer que les poèmes homériques, dans nombre d'autres passages, et même dans le passage précédemment discuté, si l'on rétablit le texte original, semblent connaître parfaitement un usage qui paraît se rapprocher beaucoup des syssities crétoises ou lacédémoniennes, et que cet usage fait évidemment partie de la vision qu'ils cherchent à nous donner des mœurs des temps héroïques. Les détails qui sont donnés sur Tydée au chant IV de l'Iliade méritent une attention d'autant plus grande qu'il y a sans doute, comme dans nombre de passages similaires, utilisation de données de poèmes antérieurs à la composition de cette partie de l'Iliade. La scène est d'un caractère tout chevaleresque : Tydée au début de la guerre de Thèbes vient défier les guerriers thébains dans la Cadmée et, malgré sa petite taille, les provoquer à une série de duels dont il se tire à sa gloire. « Il les trouva en grand nombre prenant leur repas dans la demeure du fort Etéocle ». (*Il.* IV, 385-386) (cf. V, 805). Dans la disposition actuelle de l'Odyssée le récit de la première journée passée par Télémaque chez Ménélas à Sparte se termine par la description des préparatifs du repas du soir : les convives du roi apportent eux-mêmes les viandes, le vin, le pain que leurs femmes ont préparé à la maison (*Od.* IV, 621 sqq) : c'est ainsi que dans la Sparte des temps classiques chaque convive apporte à la table commune sa quote-part fournie par son *clèros*. On a pu même se demander si l'auteur ou le rédacteur responsable de ce passage n'avait pas voulu faire une allusion aux institutions proprement laconiennes (cf. G. Finsler, *Homer*, p. 217).

En fait, sans parler des nombreux passages qui peuvent être interprétés comme preuves que les gérontes et les principaux chefs ont leur place attitrée à la table du roi et y participent à des repas réguliers (cf. *Il.* XVII, 250 ; VII, 313 ; IX, 70 ; XX, 84 ; XXIII, 35, 55 ; IV, 259, 344 ; *Od.* VII, 95 ; XIII, 8 ; XV, 466), la lamentation d'Andromaque sur le sort qui attend le fils orphelin d'Hector implique qu'à Troie les repas en commun étaient organisés dans des conditions qui rappellent de très près ce qui nous est dit des *andries* crétoises. Nous avons déjà appris par le début de ce passage, que la mort de son père signifie, pour l'orphelin, la perte de son bien ; mais c'est aussi l'exclusion de la table commune :

« Le jour qui le fait orphelin l'exile aussi de la troupe des garçons de son âge ; à croupetons, les joues humides de larmes, il se glisse, pour attraper quelque chose, aux genoux des anciens camarades de son père ; il tire l'un par son manteau, l'autre par sa tunique, et leur pitié, un moment, lui tend un gobelet, juste de quoi tremper ses lèvres, sans même humecter son gosier. Un des enfants, dont les parents sont encore vivants, le repousse du cercle des convives avec des coups et des injures ; à la porte, toi dont le père ne mange pas avec nous... Pauvre Astyanax qui, sur les genoux de son père, mangeait la moelle et la graisse des agneaux ». (*Il.* XXII, 490-501).

L'adoucissement des mœurs avait laissé dans les usages crétois un curieux vestige de cette dure morale qui condamnait l'orphelin au pain d'amertume. Au dire de l'historien Pyrgion, auteur de *Crética,* cité par Athénée (IV, 22) les orphelins étaient admis comme les autres jeunes garçons aux syssities crétoises, mais les mets leur étaient servis sans condiments.

L'Iliade renferme une allusion, qui a généralement passé inaperçue, croyons-nous, au communisme militaire qui trouve son expression dans les syssities. Au chant XVIII, Hector répond par un sarcasme aux conseils de Polydamas qui, prévoyant la réapparition d'Achille après la mort de Patrocle, a conseillé de se replier derrière les murs de Troie. Pareille temporisation, répond en substance Hector, serait la ruine de Troie, d'autant que la guerre en se prolongeant épuise notre trésor dont la meilleure partie a déjà passé en Méonie et en Phrygie (pour payer le concours des alliés ou pour acheter des vivres pour leur entretien ?) Si vraiment nos Troyens sont embarrassés de leur avoir (*ctéata*), de leurs acquêts, qu'ils en fassent don aux soldats pour la masse des repas aux frais du public (*Il.* XVIII, 300-302) :

Τρώων δ' ὅς κτεάτεσσιν ὑπερφιάλως ἀνιάζει,
συλλέξας λαοῖσι δότω καταδημοβορῆσαι...

Le vers 302 : « car il vaut mieux que cela profite à l'un d'eux qu'aux Achéens », paraît une explication introduite après coup par un interpolateur qui n'a pas saisi exactement la portée du trait qu'Hector décoche à Polydamas. Le devin expose le système des partisans de la guerre d'usure. Hector objecte que la guerre n'a déjà que trop usé les ressources des Troyens. Puisqu'on demande de nouveaux sacrifices, qu'on les fasse, non aux alliés, mais tout de suite, pour

améliorer l'ordinaire du soldat. Hector vient précisément d'ordonner que le repas du soir ait lieu sans rompre les formations de combat.

En faveur du système d'après lequel chaque principauté de l'époque héroïque a connu un usage qui faisait des vassaux, des *laoi*, ou du moins des principaux d'entre eux, les commensaux ordinaires de la résidence seigneuriale, on pourrait enfin invoquer la donnée même sur laquelle est construite l'Odyssée. Cette donnée, l'*hubris* des prétendants installés au foyer d'Ulysse absent, est en elle-même assez déconcertante. Elle s'est imposée évidemment aux poètes qui ont traité du retour d'Ulysse et des aventures de Télémaque comme un élément traditionnel du récit du Retour du héros. Ils l'ont acceptée sans se préoccuper de lui donner une base vraisemblable et, en effet, la situation telle qu'elle nous est présentée est peu intelligible. Qu'est-ce que cette mise au pillage des biens de l'absent, cette invasion de son domicile, ces orgies et ces ripailles par lesquelles de jeunes fous prétendent exercer une sorte de contrainte sur la volonté de la maîtresse du logis ? La tradition légendaire ou historique connaît sans doute de semblables concours de prétendants réunis, sur l'invitation du père, pour briguer la main d'une héritière, en faisant assaut de vaillance ou de noblesse. Hérodote a conté, avec sa bonne grâce ordinaire, les noces de cet Alcméonide qui fut le père de Clisthène qui réforma, dans le sens démocratique, la constitution athénienne et l'arrière grand-père, du côté maternel, de Périclés : (Hérod. VI, 128).

« Clisthène, tyran de Sicyone... eut une fille nommée Agariste. Il décida d'élire le plus noble des Grecs pour la lui donner pour femme. Vinrent les jeux olympiques où Clisthène gagna le prix de la course de quadrige : il y fit proclamer que tous les Grecs qui se jugeraient dignes de devenir le gendre de Clisthène eussent à se rendre le sixième jour, ou même auparavant, à Sicyone, parce que le mariage serait célébré au bout de l'année à compter de cette date. Là-dessus tous les Grecs qui avaient haute idée d'eux-mêmes ou de leur race accoururent comme prétendants. Clisthène fit aménager tout exprès un stade et une arène. (Suit la liste et la notice des prétendants). Quand ils furent réunis au jour indiqué, Clisthène commença par les interroger sur leur race et leur famille, puis, une année durant, il mit à l'épreuve leur bravoure, leur caractère, leurs manières et leur éducation, les entretenant en particulier ou en société, conduisant les plus jeunes au gymnase, mais attentif surtout à les observer à table. Car tout le temps qu'il les garda près de lui il les entretint et

les festoya magnifiquement. Des prétendants, ceux qui étaient venus d'Athènes, obtinrent surtout sa faveur, et principalement Hippoclide, fils de Tissandre, à cause de sa bravoure et de sa parenté avec les Cypsélides de Corinthe. Quand vint le jour fixé pour la conclusion du mariage et pour la déclaration du gendre choisi par Clisthène, il sacrifia cent bœufs et offrit un grand festin tant aux prétendants qu'à tous les Sicyoniens. Après le festin, les prétendants discutèrent sur la musique et sur divers sujets. On continua à boire et Hippoclide, qui était le point de mire de tous les assistants, demanda au joueur de flûte de lui jouer un air de danse et celui-ci s'étant exécuté, il se mit à danser ; et le voilà qui danse en ne suivant que sa fantaisie et voilà Clisthène dont les soupçons s'éveillent à ce spectacle. Hippoclide s'arrêta un moment, puis demanda qu'on lui apportât une table, et quand on l'eut apportée il se mit à danser dessus, d'abord des pas lacédémoniens, puis des danses attiques, et enfin, appuyant la tête sur la table, il se mit à gesticuler des jambes. Déjà la première et la seconde danse avaient changé les sentiments de Clisthène, de moins en moins disposé à l'idée d'avoir un gendre qui se livrerait à des gambades aussi inconvenantes ; il se retint cependant de l'apostropher ; mais quand il le vit agiter ses jambes en l'air, il ne put se contenir : « fils de Tissandre, s'écria-t-il, voilà un faux pas qui te coûte ton mariage », et Hippoclide de répliquer : « Hippoclide s'en fiche », d'où le proverbe. Clisthène réclama alors le silence et prononça ces mots : « Prétendants à la main de ma fille, je n'ai qu'éloges pour vous tous, et je voudrais, s'il était possible, vous récompenser tous et n'avoir pas à choisir l'un et à remercier l'autre. Mais n'ayant qu'une fille il ne m'est pas possible d'agir en faveur de tous au gré de mes désirs. A chacun de ceux qui devront renoncer à ce mariage, je donne un talent d'argent en considération de ce qu'ils ont cherché un mariage dans ma maison et du temps qu'ils ont passé loin de la leur : à Mégaclès fils d'Alcméon, je donne en mariage ma fille Agariste, conformément aux lois d'Athènes ». Mégaclès ayant déclaré qu'il la prenait pour femme, Clisthène célébra le mariage ».

Des coutumes matrimoniales de ce genre ont pu influencer l'idée assez imprécise que les poètes odysséens semblent se faire de la présence des prétendants à Ithaque. Mais la situation initiale est fort différente. Les prétendants n'ont certainement pas été invités au manoir d'Ulysse. Le veuvage présumé de Pénélope explique la cour qu'ils lui font, mais non leur présence même dans sa maison. On imagine difficilement, d'autre part, que cette présence, assurément indiscrète, ait pour origine un coup de force (1). De toute

(1) Nilsson (*Hom. Königt.*, p. 30)), suppose que, en l'absence d'Ulysse, les prétendants se sont servis eux-mêmes.

façon, il y a eu un prétexte pour motiver l'envahissement de la grande salle d'Ulysse. Il y a certainement un abus qui s'est greffé sur un usage. La difficulté, qui existait déjà pour les poètes homériques, est de saisir où commence l'abus et où finit l'usage. Les plaintes de Télémaque devant l'assemblée d'Ithaque, véhémentes, mais insuffisamment précises, ne fournissent pas de réponse absolument péremptoire. Télémaque se plaint du désordre qui règne dans sa maison, de la façon dont ses biens sont dissipés, de l'absence d'un homme capable de tenir tête (*Od.* II, 55-63). Deux traits curieux sont à relever dans son réquisitoire qui s'adresse aux gens d'Ithaque pour leur dénoncer les agissements des prétendant censés venus en partie du dehors ; mieux vaudrait, dit-il, que ce soient vous-mêmes qui dévoriez mon trésor et mon cheptel. J'aurai tôt fait de retrouver mon dû en vous interpellant par la ville pour me faire rembourser. S'adressant ensuite aux prétendants, il les conjure de transporter ailleurs leurs banquets et de vivre sur leurs propres ressources, en s'invitant les uns les autres. L'auteur du chant II de l'Odyssée semble donc avoir considéré que les prétendants forment une sorte de cercle dont les membres pourraient s'inviter mutuellement (c'est ainsi du reste que l'interpolateur probable des vers 185-186 dans *Od.* IX se représente aussi les repas qui réunissent les Anciens d'Ithaque). Il est, en effet, possible que des repas de corps de ce genre (*eranoi*), nettement empreints d'un caractère aristocratique, soient tout ce qui ait subsisté dans certains cas de l'institution primitive. Toutefois, la donnée fondamentale de l'Odyssée pourrait bien reposer sur le fait que le manoir royal était le lieu consacré de ces banquets collectifs, même alors que les dépenses qu'ils entraînaient avaient cessé d'être entièrement ou principalement à la charge du roi ; même depuis que les prestations du genre de celles dont parle Télémaque avaient pris la forme, comme à Sparte, d'une contribution des participants. On comprendrait mieux dans ces conditions et l'hospitalité forcée que les jeunes écervelés trouvent chez Ulysse et le genre d'abus qui, en l'absence du maître capable d'exiger le maintien de la discipline, résulte des mangeries indiscrètes des hôtes attitrés du château.

C'est parce que le palais du roi est originellement le Prytanée, et que les grands y peuvent venir toute l'année

pour boire et manger, dit avec raison G. Glotz, que « les petits chefs d'Ithaque, en l'absence d'Ulysse, considèrent sa maison comme la leur » (*La Cité grecque*, p. 55). Toutefois, le fait que ce qui était primitivement l'usage, l'entretien des hommes du roi aux frais du roi (plus exactement aux frais du public dans la demeure du roi) ait paru à un certain moment un abus, jette un jour assez net sur l'évolution qui, à quelques exceptions près, a tendu à substituer à l'ancien communisme militaire pratiqué par les principaux vassaux et dignitaires des petites cours achéennes, la propriété des principales familles. Le jour où le *laos* a cessé d'être un compagnonnage, largement ouvert aux aventuriers et batteurs d'estrade de toute catégorie, il s'est transformé comme notre féodalité terrienne, en une aristocratie de propriétaires fonciers. Le déclin de la royauté, que l'Odyssée reflète en général d'une façon très nette, a marché de pair avec cette ascension de l'aristocratie. Le roi n'a plus été que le premier des propriétaires. La confusion des revenus de la propriété et des revenus payés à titre de *gérata* par la collectivité pour l'entretien de la maison et de la suite royale est devenue inextricable quand les chefs de l'aristocratie ont pris l'habitude de percevoir directement le montant de ces exactions, ainsi qu'il apparaît en divers endroits de l'Odyssée (*Od.* XIII, 14 ; XXII, 55).

L'Iliade a mieux conservé le souvenir de ce que dut être la maisnie primitive, soit qu'à l'époque où ses diverses parties furent composées le souvenir de l'ancien état de choses se fût conservé plus vivant, soit plutôt parce que les traditions et les poèmes antérieurs auxquels une partie de sa matière a été empruntée, offraient nombre de traits propres à caractériser l'ancienne féodalité.

Le compagnonnage homérique.

Nous nous sommes rendus compte, à la lumière des analyses précédentes, de la base d'intérêts matériels sur lesquels paraît reposer en définitive l'organisation du *laos*. Mais les membres de ce groupe sont aussi incontestablement unis par un puissant lien moral. Il y a apparence que ce lien est conçu comme analogue au lien familial. La façon

dont il est parlé du *laos* le laisse quelquefois reconnaître comme une sorte d'extension du groupe familial, immédiatement après lequel il est souvent mentionné. Diomède reproche à Nestor de se charger lui-même de soins dont une des personnes de son entourage pourrait aussi bien s'acquitter. « J'ai, en effet, des fils et des *laoi* » répond Nestor (*Il.* X, 170). Sarpédon rappelle d'une façon sarcastique à Hector le temps où il se flattait de défendre sa forteresse sans le secours des alliés, et même de ses *laoi* « mais seul avec ses frères et ses beaux-frères ». (*Il.* V, 473). Quand Hector a été tué, les *laoi* s'associent par leurs cris à la douleur de Priam (*Il.* XXII, 408) et ce sont eux qui font les funérailles (XXIV, 789).

La nature particulière des relations qui existent entre les membres du *laos* est exprimée par le mot *hétairos* qui revient à chaque instant dans l'Iliade (1). Il y a lieu de distinguer des emplois différents encore qu'assez voisins. Dans les combats que décrit l'Iliade chaque chef apparaît constamment escorté et secondé d'une troupe de combattants auxquels s'applique la désignation d'*hétairoi*. La solidarité de cette troupe est complète dans la bataille. Quand Pandaros exécute le tir de l'arc, ses hétairoi le protègent en faisant une muraille de leurs grands boucliers. (*Il.* IV, 113). Quand

(1) L'hétairie homérique est envisagée par G. Finsler, (*Neue Iahrb. f. kl. Alt.* 1906, p. 312 sqq.). surtout comme une association ayant pour base une classe d'âge, — par Nilsson, (*Sitz. Ber. d. Pr. Ak.*, 1927, p. 31) comme un groupe de vassaux. — Pour l'hétairie macédonienne F. Hampl, *Der König der Makedonen*, 1934. Hampl a fort pertinemment montré (pp. 66, 77 : der König als Lehnsherr) que les hétairoi ne sont ni une noblesse de propriétaires fonciers, ni un corps de cavalerie, ni les membres d'une sorte de conseil privé. Les hétaires « de Philippe » ou « d'Alexandre » forment une classe astreinte à diverses obligations à l'égard de la personne du roi, notamment à celle de faire élever leurs fils dans son entourage où ils s'acquittent de divers services de cour (par ex. du service de la table du roi, Qu. Curt. V, 1, 42 cf. Arr. IV, 13, 1). Tandis que les Macédoniens ne sont engagés, par le serment prêté à l'avènement qu'à prendre les armes pour les guerres défensives, les hétaires accompagnent le roi dans toutes ses entreprises militaires (le restant de l'armée étant formé de mercenaires) (cf. p. 50). A l'origine de ces obligations se trouve la concession de domaines royaux, notamment dans les pays de conquête, d'où découle une forme d'engagement particulier de ces vassaux à l'égard du roi des Macédoniens. Les hétairoi, loin de former une noblesse nationale, se recrutaient largement en dehors du pays ainsi qu'il résulte, pour l'époque de Philippe, d'un passage de Théopompe (fr. 224-225 Jacoby). Nous croyons que le groupe des hétaires macédoniens correspond assez exactement à ce qu'a dû être l'ancien laos.

un héros doit céder du terrain après un engagement malencontreux ou devant une attaque de forces supérieures, il se replie vers le gros de ses hétairoi, *ethnos hétairôn* ; ainsi fait Ménélas repoussé du cadavre de Patrocle (*Il.* XVII, 112), ainsi fait Antiloque après son duel avec Mélanippe (*Il.* XV, 592) ; ainsi fait Hector au moment où il est atteint par la pierre lancée par Ajax (*Il.* XIV, 402). Si la troupe elle-même doit se retirer devant une attaque impétueuse, le chef protège sa retraite de toute la force de son bras ; c'est ainsi qu'Hector contient l'effort des Myrmidons en couvrant de son bouclier la retraite de ses hétairoi. (*Il.* XVI, 363). Ce sont les hétairoi qui reçoivent les armes enlevées à l'adversaire tué ou désarmé ; au cours de son duel avec Pâris, le casque de ce dernier s'étant détaché, Ménélas le jette en trophée à ses hétairoi qui l'emportent (*Il.* III, 378) ; les hétairoi d'Hector dépouillent le cadavre de Patrocle et emportent ses armes (*Il.* XVII, 189), comme les hétairoi de Patrocle avaient emporté les armes de Sarpédon (*Il.* XVI, 665) ; Diomède remet à ses hétairoi les chevaux pris aux fils de Darès (*Il.* V, 26) ; Achille confie aux siens les prisonniers qu'il a faits aux Troyens (*Il.* XXI, 32). Quand le chef tombe, ses hétairoi s'efforcent de défendre son corps ; les hétairoi thraces protègent ainsi le cadavre de leur chef Peiros, tué par l'Etolien Thoas (*Il.* IV, 532) ; Hector, blessé, est entouré et emporté par les siens (*Il.* XIV, 248 ; XV, 9 ; XV, 241-671). Les meilleurs hétairoi se font tuer aux côtés de leurs chef (*Il.* II, 417 ; VIII, 537 ; X, 560). Tous les guerriers, tous les membres du *laos* semblent avoir droit à l'appellation de compagnons du chef. Cette idée de compagnonnage s'affirme notamment dans les passages de notre Iliade où il est question de l'organisation militaire des Myrmidons. Quand Patrocle, au moment de lancer son attaque, harrangue ses soldats, il les appelle : « Myrmidons, *hétairoi* d'Achille » (*Il.* XVI, 268) ; l'expression hétairoi s'applique souvent à l'ensemble des Myrmidons (*Il.* XVI, 170, 203, 248 ; XVII, 273). L'équivalence de l'emploi de *laos* et du pluriel *hétairoi* résulte notamment du récit des funérailles d'Hector, où les deux expressions paraissent alterner à quelques vers de distance (*Il.* XXIV, 789-793) :

Τῆμος ἄρ' ἀμφὶ πυρὴν κλυτοῦ Ἕκτορος ἔγρετο λαός...
...αὐτὰρ ἔπειτα
ὀστέα λευκὰ λέγοντο κασίγνητοί θ' ἕταροί τε.

Dans l'Odyssée, où le vocabulaire épique témoigne d'une façon générale d'une véritable usure en ce qui concerne nombre de termes propres à exprimer diverses conditions sociales, le mot *hétairos* s'emploie régulièrement pour désigner les équipages d'Ulysse, sans que le mot paraisse éveiller d'idée beaucoup plus précise que celle de compagnon d'aventure.

D'autres passages, au contraire, témoignent d'une acception plus restreinte de la notion de compagnonnage ou du moins précisent que l'idée d'un rapport d'âge et celle de la communauté de la table étaient presque inséparables de la notion du lien qui existe entre *hétairoi*. Sthénélos honore particulièrement son *hétairos* Deipyle entre tous ses contemporains (*Il.* V, 325)

> ...Δηιπύλῳ ἑτάρῳ φίλῳ ὃν περὶ πάσης
> τῖεν ὁμηλικίης.

Mentor, Halithersès et Antiphos sont appelés à plusieurs reprises les anciens *hétairoi* du père de Télémaque (οἵ τέ οἱ ἐξ ἀρχῆς πατρώιοι ἦσαν ἑταῖροι (*Od.* XVII, 68, cf. II, 225), ils s'asseoient à l'agora sur des sièges voisins ; Ulysse déclare expressément que cette intimité a pour origine la communauté d'âge et les services rendus (*Od.* XXII, 208). Le devin Polydamas est l'hétairos d'Hector ; ils sont nés dans la même nuit (*Il.* XVIII, 251). La communauté de table semble découler en partie de cette communauté d'âge et vient, en tout cas, renforcer le compagnonnage. Les hétairoi sont normalement des commensaux (1), ce qui nous ramène au sens que le mot *hétairia* avait conservé en Crète (Dosiadas ap. Athén. IV, 22 ; FHG, IV, 399). L'orphelin dont parle Andromaque est réduit à mendier à la table des anciens *hétairoi* de son père (*Il.* XXII, 492). D'un certain Podès dont il vante la richesse et la bravoure, le poète dit qu'Hector l'honorait particulièrement parce qu'il était son camarade de table (*Il.* XVII, 577) : ἐπεὶ οἱ ἑταῖρος ἔην φίλος εἰλαπιναστής. Il semble donc que de bonne heure se soient nouées entre jeunes gens d'une même génération des relations qui persistent à travers la vie et qui réglaient la participation aux tables communes et la solidarité au combat. Entre les chefs, notamment, existent des relations de ce genre qui créent

(1) G. Finsler, *Das hom. Königt.*, p. 314.

entre eux un compagnonnage auquel l'Iliade fait de nombreuses allusions. Achille est non seulement l'*hétairos* des guerriers qu'il a amenés de Phtiotide, mais encore des autres princes achéens. Ajax et Hector se plaignent qu'il n'ait nul égard à l'amitié de ses *hétairoi* qui l'honorent entre tous (*Il.* IX, 630). Antilochos qui commande les Pyliens est regardé par Achille comme un hétairos particulièrement cher. Bien que l'accord soit loin de régner constamment entre les chefs Troyens et les chefs de leurs alliés, l'expression *hétairos* est constamment en usage parmi eux ; sauvons le vaillant compagnon, dit le chef Thrace Alkamas, en parlant d'Enée, et en s'adressant aux Priamides (*Il* V, 469). Pour tenir tête à Idoménée, Enée appelle à soi ses compagnons, c'est-à-dire les chefs des divers corps de l'armée troyenne. Deiphobe, Pâris, Agénor, qui s'avancent suivis du groupe de leurs *laoi* (*Il.* XIII, 489-495). Entre guerriers de deux nations différentes les liens de l'hospitalité entraînent comme conséquence le compagnonnage. Glaucus reproche à Hector comme un acte particulièrement indigne d'avoir abandonné le cadavre de Sarpédon son hôte et son *hétairos*. (*Il.* XVII, 150) ἅμα ξεῖνον καὶ ἑταῖρον. Pâris se sent engagé d'honneur à venger la mort du Paphlagonien Harpalion qui a été son hôte. (*Il.* XIII, 661). Non seulement les obligations de l'hôte, comme celles de l'hétairos, s'étendent aux fils de celui avec qui on les a contractées (*Od.* II, 286), mais les fils, même s'ils se trouvent placés dans des partis adverses, se rappellent les obligations du compagnonnage. C'est ainsi que Diomède reconnaît dans le Lycien Glaucus un « hôte paternel », parce que jadis son père, Oileus, a reçu Bellérophon et échangé avec lui les présents de l'hospitalité et les serments de l'amitié. Les fils, évitant de se combattre, renouvellent le pacte par l'échange de leurs armes accompagné du serrement de mains et de l'engagement réciproque de leur foi (*Il.* VI, 215-233). Cette fidélité (πιστώσαντο) paraît, avec la bravoure, être la qualité essentielle requise de l'*hétairos*. L'épithète de *pistos* est maintes fois employée et revient naturellement en parlant de l'hétairos, surtout de celui qui, dans cette société à la fois hiérarchique et égalitaire qu'est le compagnonnage militaire, est placé dans la situation d'inférieur vis-à-vis du chef ou du plus noble ; ainsi Patrocle et Achille (*Il.* XVIII, 235), Automédon et Patrocle (*Il.* XVI, 147), Alcinoüs et Automédon (*Il.* XVII, 500),

Lycophron et Ajax (*Il.* XV, 437), Arkésilaos et Ménesthée (*Il.* XV, 331), Peiraios et Télémaque (*Od.* XV, 539). En échange de cette fidélité, l'ensemble des égards que le supérieur témoigne pour récompenser la loyauté de l'hétairos est exprimé par le verbe qui signifie distinguer, honorer spécialement, τῖειν, τῖεν μάλιστα Ainsi (*Il.* XVI, 146-147) où il est question des relations de Patrocle et d'Automédon :

> Τὸν μετ' Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα τῖε μάλιστα
> Πιστότατος δέ ἕσκε μάχῃ ἕνι μεῖναι ὁμοκλήν.

L'ensemble des relations dont nous essayons de dégager le système apparaît fort nettement dans le court dialogue qui a lieu entre Agamemnon et Idoménée au moment où s'engage la première grande bataille de l'Iliade. Nous voyons d'un côté Agamemnon rappeler à son vassal (l'expression vient naturellement, et aucune autre ne rendrait la situation respective des deux chefs) les honneurs qu'il lui accorde à sa table et la valeur dont il a toujours fait preuve, de l'autre Idoménée s'avouer son féal en rappelant ses anciens engagements :

« Idoménée, dit Agamemnon, tu sais de quelle distinction je t'honore entre tous nos chevaliers, à la guerre ou autrement, et à table quand la noblesse argienne mêle dans le cratère le vin généreux servi à nos banquets. Pour les Achéens aux longues mèches, la ration ordinaire ; pour toi, la coupe toujours pleine comme pour moi ; et à boire tant que le cœur t'en dit. Aujourd'hui au combat, tel qu'il t'a toujours plu d'être ». Idoménée, le condottière crétois, lui répondit : « Atride, bien serai-je un féal compagnon, comme je l'ai promis et m'y suis engagé » (*Il.* IV, 257-267) (1).

A l'ironie près, le sens est le même dans l'exhortation qu'Agamemnon adresse à Ménestheus et à Ulysse, qui n'ont pas engagé immédiatement l'action :

(1) Ἰδομενεῦ, πέρι μέν σε τίω Δαναῶν ταχυπώλων
ἠμὲν ἐνὶ πτολέμῳ ἠδ' ἀλλοίῳ ἐπὶ ἔργῳ
ἠδ' ἐν δαῖθ', ὅτε πέρ τε γερούσιον αἴθοπα οἶνον
Ἀργείων οἱ ἄριστοι ἐνὶ κρητῆρι κέρωνται.
εἴ περ γάρ τ' ἄλλοι γε καρηκομόωντες Ἀχαιοὶ
δαιτρὸν πίνωσιν, σὸν δὲ πλεῖον δέπας αἰεὶ
ἕστηχ' ὥς περ ἐμοί, πιέειν ὅτε θυμὸς ἀνώγοι.
ἀλλ' ὄρσευ πολέμονδ', οἷος πάρος εὔχεαι εἶναι.
Τὸν δ' αὖτ' Ἰδομενεύς, Κρητῶν ἀγός, ἀντίον ηὔδα·
Ἀτρεΐδη, μάλα μέν τοι ἐγὼν ἑρίηρος ἑταῖρος
ἔσσομαι, ὡς τὸ πρῶτον ὑπέστην καὶ κατένευσα.

« Vous êtes les premiers qu'on voie à ma table, quand les Anciens y mangent aux frais des Achéens ; vous ne boudez pas aux viandes rôties et aux coupes de bon vin, qu'on vous sert à discrétion. Comment se fait-il qu'on vous voie aujourd'hui les derniers en ligne, et si peu de cœur à l'action que vous laisseriez passer dix bataillons cuirassés devant vous ? (*Il.* IV, 343-348) (1).

Cette fidélité à base de relations d'hospitalité et de commensalité était-elle renforcée par un serment ? Cette foi était-elle une foi jurée ? Ce serait assez conforme au caractère général de ces mœurs. L'auteur du chant II de l'Iliade semble en tout cas avoir admis que les membres du *laos* qu'Agamemnon a conduit devant Troie s'étaient engagés à son égard par serment : « Atride, dit Ulysse, voici que les Achéens veulent te couvrir de honte et qu'ils refusent de tenir la promesse qu'ils te firent au départ de l'Argolide de ne retourner qu'après avoir pris Ilion ». (*Il.* II, 284-288) et Nestor : « Où sont nos accords et nos serments ? la fumée a-t-elle emporté les résolutions et la volonté des guerriers et les libations de vin pur et la dextre par laquelle nous nous sommes engagés ? » (*Il.* II, 339-341) (2).

(1) πρώτω γὰρ καὶ δαιτὸς ἀκουάζεσθον ἐμεῖο
ὁππότε δαῖτα γέρουσιν ἐφοπλίζωμεν Ἀχαιοί·
ἔνθα φίλ' ὀπταλέα κρέα ἔδμεναι ἠδὲ κύπελλα
οἴνου πινέμεναι μελιηδέος, ὅφρ' ἐθέλητον·
νῦν δὲ φίλως χ' ὁρόφτε καὶ εἰ δέκα πύργοι Ἀχαιῶν
ὑμείων προπάροιθε μαχοίατο νηλέι χαλκῷ·

(2) Les discussions auxquelles ont donné lieu les appréciations sur le caractère du commandement exercé par Agamemnon ont une portée historique considérable, puisque la question est de savoir si le monde grec a réalisé une unité politique au II[e] millénaire ou si la règle était déjà l'émiettement politique, qui existait à l'époque de la rédaction des poèmes et qui a prévalu jusqu'à l'époque macédonienne. Pour Finsler (*N. Iahrb. f. Klass. Alt.* 1906, p. 54) Agamemnon n'est en fait que le chef occasionnel d'une coalition de principautés du genre des petits états aristocratiques que les poètes ont dû connaître sur la côte d'Asie Mineure. Conséquent avec sa préoccupation de rajeunir Homère, H. Bréal (*Pour mieux connaître Homère*, 1906), se demandait si l'empire d'Agamemnon ne devrait pas quelques uns des caractères qu'on lui prêtait, au reflet des monarchies de l'Asie antérieure à l'époque assyrienne ou même perse. Cependant W. Leaf, (*Homer and history*), montrait que la géographie d'Homère (à l'exclusion de celle du *Catalogue* compris comme une œuvre fantaisiste et tendancieuse) s'accordait parfaitement avec l'hypothèse d'un grand état féodal ayant eu son centre de gravité dans le Péloponèse et en Argolide. L'idée que le royaume d'Agamemnon était une domination étendue reposant sur des relations de nature féodale était énergiquement défendue par M.-P. Nilsson (*D. homer. Kœnigtum*, dans *Sitz. Ber. d. Pr. Ak.*, 1927, pp. 23, 40, et *Homer and Mycenae* [1933], pp. 212-245), qui tient, avec raison,

Le compagnonnage homérique se présente ainsi sous deux formes différentes : d'une part comme une association entre chefs entre lesquels règne une émulation de bravoure et d'honneur ; d'autre part comme le principe de la cohésion du groupe que forment les guerriers autour d'un chef. Le fait caractéristique est que tout repose, en définitive, sur des relations personnelles. On en trouverait une preuve supplémentaire dans le fait que dans le groupe des *hétairoi* une place éminente semble appartenir à ceux qui sont placés dans un rapport d'intimité particulière avec le chef, qui l'assistent immédiatement au combat et sont attachés à son service. Les principaux hétairoi sont qualifiés en même temps écuyers, *thérapontes*. Cette désignation s'applique notamment au guerrier qui combat sur le même char que le héros et conduit ses chevaux (*Il.* XII, 76 ; V, 580 ; Μύδωνα...ἡνίοχον θεράποντα XVI, 279, 285 : Automédon ; XVI, 464 : Thrasymède), mais encore à son compagnon préféré : ainsi Patrocle est le théraponte d'Achille (*Il.* XXIII, 90 ; XVI, 244), Mérion celui d'Idoménée (*Il.* XXIII, 113). Ereuthalion, théraponte de Lycurgue roi d'Arcadie, hérite de sa masse de fer (*Il.* VII, 149). Dans son affliction de la mort de Patrocle, Achille n'accepte dans sa tente que les services des deux thérapontes qu'il honore le plus après son fidèle compagnon, Automédon

que l'idée que se fait l'épopée du monde et de la société des dieux suppose un état politique et social de ce genre. La réalité du grand royaume achéen a été admise aussi par Ed. Meyer, (*Geschichte d. Altertums*, 2e éd. II, 1, 1928, pp. 249-250). En sens contraire, E. Bethe, (*Troia, Mykene, Agamemnon und sein Grosskönigtum*, Rhein. Mus., 1931, pp. 218-236), est loin d'avoir prouvé la thèse qu'il défend non sans vivacité. — La question a fait un pas, peut-être décisif, depuis que les documents hittites ont révélé une constellation politique (XIIIe siècle, époque de Tuthalija IV) dans laquelle un certain nombre de chefs d'Etat, qualifiés de grands rois, se considèrent comme égaux. Parmi ces rois aurait figuré, au moins à un moment donné, avec le roi de Hati, celui d'Egypte, celui de Babylone et celui d'Assyrie, le roi d'*Ahhiava*, (traité de Tuthalija avec un roi d'Amourou). La localisation d'*Ahhiava* et son identification avec le pays des Achéens, défendue par E. Forrer, dès 1924, a donné lieu à de nombreuses controverses, résumées en 1935 dans Fr. Schachermeyr, *Hetither u. Achaeer* (Mitt. d. Altorient. Gesellsch.). L'auteur conclut à l'identification d'*Ahhiava* avec une domination Achéenne, qui aurait pour centre le Péloponèse (pp. 132-170) (cf. aussi pp. 46-50). Aperçu de la littérature également dans A. Gœtze, *Kulturgesch. d. alt. Orients*, III. 1, *Kleinasien* (Handb. d. Alt. Wiss.), 1933, p. 171, n. 4. — Il ne sera pas sans intérêt de souligner, à ce propos le caractère nettement féodal de la domination hittite dont il a déjà été dit un mot. (L. Delaporte, les *Hittites*, 1936, le chapitre sur l'Etat, notamment pp. 180-197. — Gœtze, pp. 94-97).

et Alcinoüs (*Il.* XXIV, 473-474, 573-575). C'est avec l'aide de ses thérapontes qu'un guerrier revêt et enlève sa lourde armure (*Il.* VII, 122). Le nombre des thérapontes paraît du reste indéterminé. Quand Hermès guide Priam au camp d'Achille il se donne pour un des thérapontes du fils de Pélée et précise qu'il montait le même vaisseau que lui (*Il.* XXIV, 396). Patrocle dans sa harangue aux Myrmidons associe étroitement la valeur d'Achille et celle des servants qui combattent à ses côtés *anchémachoi thérapontes* (*Il.* XVI, 272). Les guerriers de distinction sont désignés couramment du nom de thérapontes d'Arès, comme voués au service du dieu de la guerre (*Il.* II, 110 ; VII, 382). Le mot *opaôn*, suivant, qui s'emploie principalement pour désigner la position de Mérion près d'Idoménée (*Il.* VII, 165 ; VIII, 263, etc.), mais aussi celle de Phénix auprès de Pélée (*Il.* XXXIII, 360), paraît avoir le même sens que servant (1).

L'étymologie du mot *hétairos*, si elle pouvait être établie avec certitude, confirmerait peut-être l'idée que nous avons été amenés à nous faire du compagnonnage comme extension du groupe familial. Malgré la présence de l'aspiration dans un des mots et son absence dans l'autre, la parenté des mots *hétairoi* et *étai* semble probable et a été généralement admise. Mais l'histoire du mot *étès* offre elle-même des singularités qui seraient sans doute instructives si elles pouvaient être tirées parfaitement au clair. Par *étès* on a fini par entendre un citoyen quelconque, un homme privé par opposition à un homme public ou à l'ensemble du peuple.

Le traité entre les Lacédémoniens et les Argiens reproduit par Thucydide, offre un exemple remarquable de l'emploi de ce terme dans un document officiel : « les particuliers (il vient d'être question de villes) seront jugés d'après les anciens usages » (2). Eschyle emploie le mot dans le même sens (*Supl.* 247). Le même terme se rencontre en sept endroits dans Homère et le sens qu'il revêt dans ces

(1) M. P. Nilsson (*D. hom. Königt.*, p. 31 et *Homer a. Mycenae*, pp. 232, 234) admet l'équivalence complète des mots hétairoi et thérapontes. Il nous paraît probable que le premier terme a une acception plus large, à la fois parce qu'il s'emploie entre égaux et parce que le second implique des relations plus étroites que celles qui découlent de l'engagement de vassalité.

(2) τοῖς δὲ ἴταις κατὰ πάτρια δικάζεσθαι (Thuc., V. 79).

passages était déjà une énigme pour les anciens commentateurs, qui, un peu au petit bonheur et en se fondant sur l'usage postérieur, ont donné comme interprétation *politai,* concitoyens. Un sens aussi général est, au moins, douteux et quand on rapproche les passages où le mot est employé on s'aperçoit que dans cinq cas sur sept l'idée d'une collectivité de même nature que la parenté est suggérée presque nécessairement et que dans les deux autres cas cette même idée donne un sens parfaitement acceptable, sinon aussi évident. En *Il.* VI, 239, les femmes et les filles troyennes, anxieuses du sort des combattants interrogent Hector sur leurs fils, leurs frères, leurs *étai* et leurs maris ; il s'agit évidemment seulement des hommes auxquels les unissent des liens de relations définies. En XVI, 456 (= 674) nous apprenons que les funérailles de Sarpédon seront célébrées en Lycie par ses frères et ses *étai ;* les *étai* apparaissent étroitement associés à la solidarité familiale dans les deux passages suivants : Phénix veut déserter le foyer paternel ; ses cousins (*anepsioi*) et ses *étai* le supplient de n'en rien faire ; ils s'installent dans la maison qu'habite son père, et montent la garde pour s'opposer à son départ, neuf jours et neuf nuits, non sans faire grande chère aux dépens du vieillard (*Il.* IX, 464) ; dans l'Odyssée, au contraire, Théoclymène, à la suite d'un meurtre, est contraint de s'exiler parce que l'homme tué a des frères (ou des cousins, *casignèloi*) et des *étai* nombreux et puissants. L'obligation de venger le sang s'étend donc aux *étai* (*Od.* XV, 273). De même qu'aux funérailles, les *étai* participent aux mariages : pour célébrer les noces de son fils et de sa fille, Ménélas a invité ses voisins et ses *étai* (*Od.* IV, 16). En *Il.* VII, 296, le duel d'Hector et d'Ajax s'étant terminé sans résultat, Hector dit que tous les Achéens se réjouiront de savoir leur champion sain et sauf, mais que la joie sera grande surtout parmi les *hétairoi* et les *étai* d'Ajax. Il y a donc entre *hétairoi* et *étai* une différence, ou au moins une nuance, qui d'ailleurs échappait à Aristarque. Enfin, Hécube loue Hector d'avoir défendu ses *étai* (*Il.* VII, 262). Il s'agit évidemment d'un groupe de relations plus étendu que celui des frères et cousins, mais qui peut difficilement comprendre tous les citoyens d'une ville. Les *étai* représentent soit un cercle de consanguins placés à un degré plus éloigné que celui de frères et cousins, soit une classe de personnes unies par une solida-

rité calquée sur la solidarité familiale et entraînant des devoirs analogues ; si le rapprochement d'*étès* et d'*étos* pouvait être établi, on pourrait songer à une classe d'âge ; nous avons vu que l'*homèlikiè*, l'égalité d'âge était une des conditions que réalisait souvent le compagnonnage. On pourrait risquer l'hypothèse suivante qui se concilierait assez bien avec les faits retenus dans l'analyse précédente : les *étai* sont les compagnons, si l'on peut dire, par droit de naissance, ceux qui par la date et le lieu de leur naissance sont destinés à former un groupe dont la cohésion est comparable à celle du groupe familial ; les *hétairoi* forment un groupe de même nature, plus étendu probablement, et qui résulte moins de la naissance que du choix et des engagements réciproques. Dans l'un et l'autre cas, la notion de la cité est encore absente. Elle ne se dégagera qu'ultérieurement ; l'histoire du mot *étès* apparaît ainsi étroitement solidaire de celle du mot *laos* et toutes deux s'éclairent par leur rapprochement : le jour où le *laos*, le groupe solidaire fondé sur la camaraderie qui unit entre eux les *étai* et les *hétairoi* a été conçu comme une collectivité politique, il est naturel que le mot *étès* ait pris le sens nouveau de membre de la cité (1).

Quant à la force des liens que crée le compagnonnage, elle égale pour le moins ceux qui résultent des liens du sang. Ce sont des liens de ce genre qui se sont établis entre Achille et Patrocle, du jour où Patrocle, fugitif, a été accueilli et nourri dans la maison de Pélée et « nommé » théraponte d'Achille. La mort même ne dénoue que partiellement ces liens, puisque l'ombre de Patrocle demande qu'une même sépulture réunisse un jour les restes des deux héros. (*Il.* XXII, 90-91). En revanche, le fait d'abandonner, sans motif valable, le service auquel on était attaché expose à la réprobation et à d'autres inconvénients. Ulysse qui prend volon-

(1) Diodore qui nous décrit (I, 54, 5) la reconstitution du régime féodal en Egypte au temps de Sesoôsis (Seshong I^er^) par l'attribution de fiefs aux mercenaires étrangers jugés les plus fidèles par le nouveau pharaon, note avec une remarquable précision que ceux qui furent ainsi favorisés avaient été les commensaux du chef libyen avant son accession à la royauté et qu'ils formaient entre eux une sorte de fraternité qui englobait 1700 individus : Ἐπὶ δὲ τὰς κατὰ μέρος ἡγεμονίας ἔταξε τῶν στρατιωτῶν τοὺς συντρόφους, ἐνηθληκότας μὲν ἤδη τοῖς πολέμοις,... εὔνοιαν δὲ ἀδελφικὴν ἔχοντας πρός τε τὸν βασιλέα καὶ πρὸς ἀλλήλους...

tiers le personnage d'un Crétois pour faire passer ses menteries, se donne ainsi pour un compagnon d'Idoménée, à qui le fils de ce prince a cherché querelle sous prétexte qu'au lieu d'être, à Troie, fidèle au service de son père, il s'est mis à la tête d'une autre compagnie (*Od.* XIII, 265-266).

οὕνεκ' ἄρ οὐχ ᾧ πατρὶ χαριζόμενος θεράπευον
δήμῳ ἔνι Τρώων, ἀλλ' ἄλλων ἦρχον ἑταίρων

En fait, et c'est ce qui achève de donner sa physionomie à la société que met en scène l'épopée, le compagnonnage chevaleresque s'établit constamment entre des individus appartenant sans doute à la même classe, mais étrangers les uns aux autres par leur naissance et par leur origine. L'hétaire type nous est donné fréquemment comme un banni, comme un « outlaw », comme un homme contraint de s'expatrier après un meurtre. En mettant son épée au service d'un seigneur, il s'assure la subsistance et une protection qui équivaut à celle qu'il a perdue en quittant sa famille. C'est l'histoire de Bellérophon en Lycie, mais c'est aussi celle d'un obscur *thérapontе* d'Ajax tué par Hector, le cythérien Lycophon, fils de Mastor, qui s'était fixé près de lui à la suite d'un meurtre commis à Cythère (*Il.* XV, 430-431). « Voici tué, dit Ajax, le fidèle compagnon que, depuis qu'il nous était venu de Cythère, nous honorions dans notre manoir à l'égal de nos propres parents » (ibid. 437-439) (1).

Dans le royaume de Pélée, qui apparaît dans l'Iliade comme une sorte de marche féodale du monde achéen, pareille situation est loin d'être exceptionnelle. Une autre victime d'Hector, Epigeus, était autrefois le chef d'une ville que le poète appelle Boudeion ; lui aussi a commis un meurtre sur un parent ; il se réfugie en suppliant auprès de Pélée et de Thétis qui l'envoient combattre sous Troie aux côtés d'Achille (*Il.* XVI 370-376). Patrocle, lui aussi, est un banni. Tout enfant il a tué par accident un de ses camarades de jeu, et son père a dû l'éloigner d'Oponte. Pélée l'a accueilli dans son manoir, l'a nourri honorablement et l'a

(1) Pareillement les hétaires des rois macédoniens comptent un nombre considérable d'étrangers, Thessaliens, Grecs et même barbares (Hampl, *Kön. d. Mak.*, pp. 67, 69, n. 2).

fait le servant d'Achille (*Il.* XXIII, 89-90). Phénix, enfin, au chant IX de l'Iliade (v. 434 sqq) raconte comment au temps de son éphébie (νέον ἠβώοντα) un drame de famille l'amena à quitter la maison paternelle, et l'Hellade aux belles femmes. Maudit par son père, malgré les efforts de ses parents et de ses *étai* qui veulent empêcher cette espèce de désertion, il réussit à s'échapper et à gagner la Phtie c'est-à-dire l'autre partie du royaume de Pélée où réside le roi. Pélée le traite comme un fils. L'expression étonnait les critiques alexandrins parce qu'elle semble mettre entre Pélée et Phénix une différence d'âge qui n'apparaît pas à d'autres endroits (1). Mais le choix de cette expression s'explique probablement par la relation qui s'établit entre le protecteur et le protégé. Nous avons vu Sinouhit, courbé par l'âge, admis par le Pharaon Senousset au nombre des « Enfants royaux ». Phénix, malgré la résistance de ses proches, a renié sa famille et les liens nouveaux où il se trouve engagé à la cour et dans la suite de Pélée ne sont pas sans représenter l'équivalent de ce qu'il a abandonné. S'il a tenu Achille tout enfant sur ses genoux, c'est que la coutume, nous le savons par l'épisode de la lamentation d'Andromaque sur le sort d'Astyanax et par ce qui nous a été transmis au sujet des syssities crétoises et lacédémoniennes, était que les petits garçons assistent et qu'ils participent aux repas en commun des guerriers. Pélée restitue en outre à Phénix le train d'un homme riche (*aphneios*) ; sous son autorité il devient lui-même chef de vassaux : πολὺν δέ μοι ὤπασε λαόν (IX, 483) et il le prépose au commandement de la marche des Dolopes qui couvre sa frontière vers la Thessalie.

Au surplus, l'idée que l'Iliade nous donne du royaume de Pélée évoque assez nettement le tableau d'un Etat féodal où le développement de la « maisnie » a conduit à une certaine hiérarchie des personnes et même des territoires (2). Dans la Patroclie (*Il* XVI, 168 sqq), le contingent amené par Achille est dénombré avec précision : 2.500 hommes, à raison de 50 par navire et commandés par cinq chefs qui ont ainsi chacun environ 500 hommes sous leurs ordres. Parmi ces chefs nous retrouvons Phénix et Alcimédon, fils de Laerce, qualifié ailleurs d'hétairos (*Il.* XVII, 466) et qui est

(1) Aristarque : ἡ διπλῆ ὅτι... πρεσβύτερος Πηλεὺς Φοίνικος
(2) Cf. W. Leaf, *Homer a. history*, the dominion of Peleus, pp. 110-138.

vraisemblablement le même que le compagnon d'Automédon, Alcinoüs ; Pisandre n'est pas autrement connu par l'Iliade. Des deux autres, il convient de remarquer ce qu'a d'irrégulier ou, au moins de singulier, leur naissance ; la façon dont en parle le poète éveille l'idée qu'ils sont nés hors mariage de filles, probablement l'une et l'autre de sang royal, qui passent pour avoir eu commerce avec les dieux. Ménesthios est petit-fils de Pélée par sa mère Polydore qui l'a conçu du fleuve Sperchios et qui d'autre part a épousé Bôros (*Il.* XVI, 173-178) ; Polymèle, la mère d'Eudore, est fille de Phylas, peut-être le même que le roi d'Ephyre, dont une autre fille fut mère de Tlépolème, et c'est d'Hermès qu'elle a conçu son fils. Quoique Polymèle, comme Polydore, ait donné comme successeur, ou comme associé, à son époux divin un époux humain, c'est Phylas, le grand-père maternel, qui a servi de père à Eudore (*Il.* XVI, 179-192).

Cette histoire généalogique des princes des Myrmidons, malheureusement presque effacée, pique notre curiosité, sans toutefois la satisfaire complètement. Nous souhaiterions savoir qui a désigné Ménesthios et Eudore pour commander, sous les ordres de l'héritier de la maison royale, les grandes subdivisions de l'armée des Myrmidons. Est-ce leur valeur personnelle qui les a fait choisir ? ou bien déjà leur autorité sur une partie du peuple sur lequel règne Pélée ? La deuxième hypothèse est séduisante. De Phénix, au moins, nous avons appris qu'il avait été placé à la tête d'une principauté. Aussi bien la division du royaume de Pélée en cinq régions territoriales est-elle de tradition, et, à une certaine époque au moins, elle a dû avoir une base historique. C'est à elle que fait allusion l'auteur du Catalogue des vaisseaux qui aux cinq régions historiques a le tort d'adjoindre l'Argos pélagique, c'est-à-dire la plaine thessalienne, qui n'a sans doute jamais été incluse dans le domaine de Pélée (1).

> Νῦν αὖ τοὺς ὅσσοι τὸ Πελασγικὸν Ἄργος ἔναιον
> οἵτ' Ἄλον οἵ τ' Ἀλόπην οἵ τε Τρηχῖν' ἐνέμοντο
> οἵ τ' εἶχον Φθίην ἠδ' Ἑλλάδα καλλιγύναικα.
>
> (*Il.* II, 681-683).

Ce sont là des subdivisions fondées sur la nature même des lieux en ce labyrinthe de plaines, de défilés et replis de

(1) D'après Leaf, *op. laud.*, p. 122 sqq., les précisions données dans la suite du *Catalogue* sur les cinq baronies sont de pure fantaisie.

la côte qui fait de l'Etat des ancêtres d'Achille le véritable carrefour des routes de la Grèce septentrionale ; pentes méridionales de l'Othrys et plaine littorale au N.-E. du golfe de Volo, la Phtie, le cœur du royaume et, sans doute, la résidence de Pélée ; bassin de l'Amphryse et plaine côtière de Halos ; région littorale de la Trachine et d'Halope sur le golfe maliaque séparée de la précédente par les défilés de l'Othrys ; quant à l'Hellade dont les belles filles séduisaient même les dieux, c'est la région du Sperchios, dieu de la dynastie, et le couloir qui conduit, par ce pays des Dolopes sur lequel Pélée avait assis son autorité, aux cols et sentiers du Pinde. Ce sont apparemment leurs relations avec les châtelains de ces cinq baronies qui expliquent le groupement des cinq chefs sous les ordres d'Achille. Le fils de Pélée fait l'allusion la plus claire à ces familles de barons qui tiennent les châteaux de son pays (*ptoliéthra*). C'est chez eux, parmi les Achéennes de la noblesse de Phtiotide ou de l'Hellade (*Il.* IX, 396), κοῦραι ἀριστήων οἵ τε πτολίεθρα ῥύονται. qu'il déclare vouloir prendre femme, après avoir quitté l'armée et refusé de devenir le gendre d'Agamemnon. Sans doute, l'autorité de ces châtelains devenait facilement héréditaire dans une même famille, mais le principe de cette autorité, ainsi qu'il paraît bien résulter du cas de Phénix, c'était souvent , non le droit de naissance, mais la délégation et la confiance du souverain. L'histoire, dont quelques traits seulement ont été conservés, d'Eudore et de Ménesthios, attire notre attention sur le rôle que jouaient les femmes dans la transmission de ces espèces de fiefs. Ménesthios se rattache par sa mère à la race royale ; Eudore est traité comme un fils par son grand-père maternel et nous pouvons en conclure qu'il hérite de quelques unes de ses charges. C'est par de somptueux cadeaux qu'on brigue la main de ces princesses qui ont déjà fait souche, les dieux aidant, de fils appelés à relever le fief (πορὼν (Bôros) ἀπερείσια ἕδνα *Il.* XVI, 178 — ἐπεὶ πόρε (Echécléos) μυρία ἕδνα) (*ibid.* 190).

L'histoire même du mot *polis* qui a désigné le château, l'acropole avant de désigner la ville, nous invite à penser que ce régime des châtellenies a pu être l'une des origines de la cité antique. Il nous reste à nous demander ce qui, dans le régime de la cité, conserve le souvenir de cette antique organisation féodale.

CHAPITRE II

Les théories des Anciens sur l'origine de la Cité et la classe guerrière

CHAPITRE II

Les théories des Anciens sur l'Origine de la Cité et la classe guerrière

La théorie des trois classes de l'Etat. — Les traces de l'ancienne organisation à Athènes : les Aigicoreis. — Phratries et génè : les Apaturies.

La théorie des trois classes de l'Etat.

L'idée à laquelle nous nous sommes attaché en cherchant à mettre en lumière l'importance, dans le régime social dont l'Epopée a conservé le souvenir du *laos* et des institutions qui s'y rattachent, trouverait, croyons-nous, une confirmation dans ce que les Anciens eux-mêmes ont conjecturé à propos des origines de la Cité. Deux théories à ce sujet avaient cours au IVe siècle, dont la fortune chez les modernes a été différente. Toutes deux sont représentées dans la *Politique* d'Aristote, mais la seconde a trouvé son expression classique dans les écrits politiques de Platon. Envisagée sous l'angle de l'une de ces théories, la Cité apparaît comme une extension de la famille. La famille, en essaimant, donne lieu à la formation d'une bourgade, *cômè* ; la Cité naît lorsque des relations suivies s'établissent entre ces bourgades. Le gouvernement royal, qui a été la forme générale du gouvernement au début de la vie politique, est de même nature que l'autorité paternelle (Arist. *Pol.* I, 2, 1252 f). La famille est en définitive la cellule constitutive de la Cité ; Dicéarque, disciple d'Aristote, montre aussi comment on passe de la *patra* (gens) à la phratrie et à la tribu (Et. Byz., p. 511). Fustel de Coulanges devait, un jour, donner à ces conceptions la forme systématique qu'elles n'ont pas chez les anciens théoriciens de l'Etat.

Ceux-ci ont accordé en revanche dans leur spéculation une place importante aux rapports entre l'organisation militaire et la forme de la cité, et présenté, à la fois comme type de l'Etat idéal et de l'Etat primitif, une société divisée en castes, dont une seule a la plénitude des droits et des devoirs politiques. Le point de vue théorique est longuement développé dans le IV[e] livre de la *Politique* (ch. 8 et 9, p. 1328-1329). L'auteur vient d'établir que la vie de la cité comporte une certaine division du travail ; la cité a donc besoin de laboureurs, d'artisans, de soldats, de riches, de prêtres et de juges. Il faut se demander si un même homme doit, dans une cité parfaite, satisfaire à plusieurs de ces fonctions. La réponse est qu'il doit y avoir une spécialisation telle que la classe militaire, qui est aussi celle qui doit s'occuper des affaires de l'Etat, soit entièrement séparée de celle des artisans et de celle des laboureurs, « reste à parler de l'ordre des guerriers et de celui qui délibère sur les intérêts publics et dit le droit dans les causes civiles : nous venons de voir que ce sont là les parties essentielles de la cité ; faut-il répartir les deux sortes de fonctions entre des mains différentes ou les réunir dans les attributions d'un seul ordre ? »

La réponse est que, d'une certaine manière, il faut les séparer, d'une certaine manière, les réunir.

« Parce que chacune s'exerce mieux à un âge différent, parce que les unes requièrent le plein épanouissement de la force physique, les autres la maturité de l'expérience, il faut les séparer ; mais comme il est impossible que ceux qui ont la force et peuvent employer la violence s'astreignent perpétuellement à l'obéissance, il faut aussi les réunir. Ceux qui ont les armes peuvent aussi maintenir ou renverser le gouvernement. De ceci résulte qu'il faut remettre les affaires à ceux qui ont et la force et l'expérience, non à la fois à vrai dire, mais comme il se produit, la force dans la jeunesse, la réflexion dans l'âge avancé : observer cette distinction est conforme à l'intérêt et à la justice... Ainsi voilà ceux sans qui une cité ne saurait subsister et les éléments dont elle se compose essentiellement ; il est nécessaire qu'une cité possède des paysans, des artisans et une classe ouvrière ; mais les parties essentielles de l'Etat sont la classe des guerriers et celle qui délibère sur les affaires publiques ; entre ces classes la distinction est pour les unes perpétuelle, pour les autres partielle » (*Pol.* IV, 9, p. 1329, a).

Qu'il ne s'agisse pas seulement d'une conception idéale de l'Etat, mais d'un type de société qui avait été réalisé dans le passé, c'est ce qu'Aristote affirme ensuite, en se

fondant apparemment sur l'autorité des théoriciens du droit constitutionnel dont les travaux paraissent avoir inspiré une partie de la *Politique :*

« Il paraît d'ailleurs, continue-t-il, que ce n'est ni d'aujourd'hui, ni d'hier même, que les théoriciens de l'Etat sont arrivés à l'idée qu'il faut partager une cité en classes sociales, et séparer la classe des guerriers de celle des laboureurs ; il en est encore ainsi en Egypte et il en va de même en Crète. En Egypte on tient que cela remonte à la législation de Sésostris ; en Crète à celle de Minos » (ibid. IV, 10, 1329 b).

Aristote revient ailleurs sur la même idée (*Pol.* VI (IV), 13, 1297 b).

« Il y a du reste des pays où le gouvernement est exercé non seulement par les guerriers, mais par tous ceux qui ont porté les armes. Chez les Maliens, le corps des citoyens se recrutait ainsi et les magistrats étaient pris dans l'armée. Le premier système de gouvernement qui s'établit chez les Grecs après la royauté fut le gouvernement des guerriers, à l'origine même celui des chevaliers (1). Quand les cités se développèrent et que l'infanterie des hoplites prit plus d'importance, on admit plus de gens à participer au gouvernement ».

La conformité générale de cette conception avec celle que développe Platon dans la *République,* comme dans le *Timée* ou dans le fragment du *Critias,* est d'autant plus frappante qu'Aristote adopte par ailleurs à l'égard des conceptions politiques de son prédécesseur une attitude critique. L'Athènes légendaire dont l'histoire a été contée à Critias par Solon offre aussi une classe de guerriers complètement séparée de celle des agriculteurs et des ouvriers (Platon, *Critias,* 110 C). Ce n'est certainement pas Platon qui est l'inventeur de ce schéma d'une subdivision idéale des éléments qui concourent au maintien de la cité parfaite (2).

Le principe en existait déjà chez les écrivains du siècle précédent. Hippodame de Milet, qui portait dans ses plans de constitutions les préoccupations de régularité et de symétrie qui inspiraient ses programmes architecturaux, compo-

(1) Καὶ ἡ πρώτη δὲ πολιτεία ἐν τοῖς Ἕλλησιν ἐγένετο μετὰ τὰς βασιλείας ἐκ τῶν πολεμούντων, ἦ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐκ τῶν ἱππέων.

(2) Voir notamment, pour la théorie des trois classes dans la philosophie politique en Grèce, E. Barker, *Greek political Theory. I Plato and his predecessors* [1917], pp. 81, 171, 175, cf. 49, la division tripartite chez les Pythagoriciens.

sait sa république idéale de dix mille citoyens qu'il partageait en trois classes, l'une des artisans, l'autre des cultivateurs, la troisième des guerriers. Il répartissait pareillement les terres en trois catégories, les terres sacrées, affectées à l'entretien des temples, les terres publiques qui devaient nourrir les guerriers, enfin les terres privées qui appartenaient aux laboureurs (Aristote, *Pol.* II, 8, 1267 b). Ici encore il s'agit difficilement d'une classification originale. Comme le remarque Aristote, la distinction établie entre les trois classes par Hippodame est peu naturelle si les laboureurs ne cultivent pas les terres des guerriers. En fait, le système d'Hippodame paraît s'inspirer du désir de corriger, dans un sens égalitaire, les effets du principe des trois ordres : à l'idée d'une hiérarchie des ordres, qui paraît inséparable de la conception d'une république de guerriers, se substitue le principe d'une égale participation des trois ordres à la conduite du gouvernement et à l'élection des magistrats ; les laboureurs, au lieu d'être simplement des tenanciers chargés de mettre en valeur les terres destinées à la subsistance des guerriers, forment une classe de propriétaires libres. La constitution toute théorique d'Hippodame de Milet se présente ainsi comme une tentative curieuse, mais qui ne saurait surprendre de la part d'un contemporain de Périclès, pour concilier l'esprit des institutions athéniennes avec un type d'organisation politique fort étranger au principe de la démocratie, mais que les théoriciens du droit public étaient habitués à considérer comme particulièrement digne d'attention. Il est donc vraisemblable que la théorie des trois ordres avait été formulée antérieurement à Hippodamos et que Platon, comme Aristote, l'avait reçue d'une tradition plus ancienne. Cette tradition s'inspirait vraisemblablement de l'observation des Etats doriens, comme Sparte ou les villes de Crète, où, en effet, le corps des citoyens continuait à se confondre avec l'ensemble des guerriers, avec l'ancien *laos*. Elle établissait d'autre part une relation entre ce privilège des guerriers et l'institution des repas en commun dont le caractère s'était mieux conservé dans ces Etats ; elle offrait par là un point d'attache au communisme plus radical auquel adhérera l'auteur de la *République*. Peut-être avait-elle été formulée à l'occasion des expériences politiques dont la Grande Grèce a été le théâtre au VI^e^ siècle et remontait-elle à un écrit pythagoricien. Il est possible que l'essai de

gouvernement oligarchique auquel l'organisation de la communauté pythagoricienne avait donné lieu ait été présenté comme une restauration de l'ancien Etat militaire et féodal dont la Crète et le Péloponèse offraient encore une image assez reconnaissable. En fait, les historiens que suivait Aristote admettaient que les anciens peuples de l'Italie, concurremment avec la Crète et l'Egypte, avaient pu offrir le modèle de semblables institutions. L'historien syracussain Antiochus, contemporain d'Hérodote et de Thucydide, auquel Aristote a emprunté ce qu'il dit au livre IV de la *Politique* (10, p. 1329 b.) des anciens peuples de l'Italie, avait enseigné qu'un certain Italos, antérieur à Minos, avait rendu les OEnotriens agriculteurs, de nomades qu'ils étaient avant lui, et, entre autres lois, avait établi chez eux l'institution des repas publics que les législations crétoises et lacédémoniennes avaient imitée ensuite. Quant à la division en classes d'après le genre de vie et la profession, et à la situation spéciale faite aux guerriers, c'était une question débattue, dès le temps d'Hérodote, de savoir si les institutions égyptiennes n'en offraient pas le modèle (Hérod. II, 164-168).

Les traces de l'ancienne organisation à Athènes : les Aigicoreis.

On peut se demander, enfin, dans quelle mesure un schéma de ce genre a pu être appliqué à la description de l'ancien état social en Attique et s'il n'a pas laissé des traces dans la tradition des Atthidographes. Le témoignage, d'utilisation il est vrai difficile, de Platon n'est pas le seul qui puisse être invoqué à ce sujet. Plutarque (*Thésée*, 24) attribue à Thésée, une division tripartite de la population de l'Attique en Eupatrides, Géomores et Démiurges, dans laquelle il est assez facile de retrouver la division des trois ordres, guerriers, cultivateurs, artisans. Le même principe de division se retrouvait apparemment dans le traité d'Aristote sur la *Constitution d'Athènes*. Malheureusement, les premiers chapitres, où il était question de l'Attique primitive et de l'époque de Thésée, n'ont pas été retrouvés. Le texte aristotélicien ne nous est connu que par l'utilisation qu'en ont fait les lexicographes et les commentateurs, notamment dans une scho-

lie de Platon (1). Cet extrait ne parle que d'une division de la masse (*plèthos*) en laboureurs (*géôrgoi*) et démiurges ; mais comme l'auteur a certainement une division tripartite présente à l'esprit, on est conduit à penser qu'il avait parlé antérieurement d'une classe de nobles ou d'eupatrides. Cette conjecture devient une certitude si on observe que le texte de Plutarque, aux chapitres 24 et 25 de la *Vie de Thésée*, dérive très vraisemblablement de la notice consacrée à ce personnage par la *Constitution* aristotélicienne ; aussi bien le témoignage d'Aristote est invoqué précisément dans la phrase qui suit celle où est exposée la distinction des ordres et pour établir qu'il s'agissait déjà d'une réforme de tendance démocratique (*Thés.*, 25). Un autre passage parallèle est fourni par Pollux (VIII, 111), qui après avoir emprunté à Aristote sa définition de la *trittye* ajoute : il y avait autrefois trois groupes dans la population, les eupatrides, les géômores et les démiurges.

Cette distinction des trois ordres, des trois *ethnè*, constitutifs de la société athénienne antique, est en elle-même fort claire. Elle éveille naturellement l'idée d'une société féodale composée, comme les sociétés doriennes que nous étudierons aux prochains chapitres, et comme la société héroïque dont nous avons cherché à reconstituer le principe, de guerriers privilégiés, de tenanciers cultivant le sol, enfin de corporations travaillant pour le public. La seule particularité est que l'expression eupatrides, dont la fortune paraît avoir été locale, apparaît ici à la place d'autres expressions qui désignent ailleurs la classe issue de l'ancien *laos*, du compagnonnage militaire. Cette description de l'ancienne société attique est, bien entendu, trop mêlée d'éléments surajoutés, légendaires ou tendancieux (par exemple quand il s'agit de démontrer que Thésée a été le véritable précurseur de Solon et le fondateur de la démocratie athénienne) pour que nous puissions l'accepter telle quelle comme une donnée historique. Tout au plus lui reconnaîtra-t-on une conformité avec l'idée générale que nous sommes amené à nous faire de l'ancien état social en Grèce. A la lumière de l'analyse précédente, nous croyons au moins pouvoir affirmer que l'historiographie athénienne du IVe siècle ad-

(1) *Axiochos* 371 D ; cf. Arist. *Const. d'Ath.*, éd. Mathieu-Haussoullier, p. 75.

mettait que l'ancien régime athénien avait eu pour base une société où trois classes étaient distinguées, et, sans doute, hiérarchisées.

Il est impossible de toucher à cette question sans dire un mot du surcroît d'obscurité, et peut-être aussi de certaine lumière, qu'elle reçoit du problème que posent les noms des quatre tribus, dites ioniennes. Les anciens avaient déjà été frappés du fait que les quatre tribus abolies par Clisthène, et qu'une tradition déjà connue d'Hérodote (V, 66) faisait remonter aux fils du légendaire Ion, se distinguent par des noms qui semblent les caractériser originellement comme autant de classes vouées à des occupations particulières. Plutarque (*Solon*, 23) rapporte l'opinion d'auteurs qui considéraient que les quatre tribus étaient ainsi désignées, non des fils d'Ion, mais des genres de vie auxquels se seraient attachés les divers éléments de la population primitive. Dans ce système les *hoplètes* sont les guerriers, les *ergades* les artisans, les *gédéontes* (géléontes) les cultivateurs et les *aigicoreis* les pâtres. Si cette interprétation était exacte les appellations des tribus ioniennes autoriseraient à conclure qu'une répartition de la population par classes, telle que la conçoivent les écrivains du v^e^ et du iv^e^ siècles, exista en effet dans les cités ioniennes et notamment à Athènes et qu'elle a été, d'une façon ou d'une autre, mise en relation avec les anciennes tribus. Mais le système de classification a-t-il bien le sens et la portée que lui attribue Plutarque et, d'autre part, comment concevoir le passage d'une organisation ainsi fondée sur un échelonnement de castes à la répartition de la population en quatre tribus entre lesquelles ne se constatent plus des différences de ce genre ? Il y a là deux ordres de difficultés qu'il faut examiner séparément.

Plutarque n'est pas le seul historien de l'antiquité à établir entre les tribus ioniennes et les genres de vie primitifs une relation que confirmerait l'étymologie des noms anciens des quatre tribus. Strabon (VIII, 383) rapporte à Ion « après sa victoire sur Eumolpe et ses Thraces » l'institution successive des tribus et des quatre classes de l'ancienne société ionienne, qui sont, selon lui : les laboureurs (*géôrgoi*), les ouvriers (*dèmiourgoi*), les prêtres (*hiéropoioi*) et les guerriers (*phylakes*). Diodore (I, 28), dans son parallèle des Egyptiens et des Athéniens, suit un auteur qui rapproche

les eupatrides des prêtres égyptiens, confond les guerriers et les détenteurs des terres et leur adjoint une classe d'ouvriers. La *Politique des Athéniens* d'Aristote, dans la partie perdue, parlait aussi des quatre tribus, après lesquelles elle mentionnait la distinction des trois *bioi* ou des trois *ethnè* (*eupatrides, géômores, démiurges*) ; cela résulte du passage ci-dessus mentionné de la *Vie de Thésée* (25) et de la notice de Pollux (VII, 111) qui paraissent avoir pour source commune le traité aristotélicien. Mais la façon dont il présentait la correspondance des deux systèmes n'est pas évidente. Platon a peut-être connu une interprétation analogue du nom des tribus ioniennes, mais il ne le dit pas expressément. On remarque d'ailleurs certaines hésitations dans l'exposé qu'il fait de l'organisation sociale de l'ancienne Attique. Le *Critias* ne connaît que trois classes (*ethnè*) ; ouvriers, laboureurs et guerriers : le *Timée* (24) sur la base d'un parallèle avec l'Egypte parle de six *génè*, et paraît distinguer d'une part les prêtres des guerriers, d'autre part adjoint aux catégories ordinaires des laboureurs et des démiurges, les pâtres et les chasseurs. Il semble que nous ayons dans ces notices assez discordantes l'écho de divers systèmes inspirés soit du désir de pousser à ses dernières conséquences le rapprochement fréquemment institué entre les institutions de l'ancienne Athènes et les institutions de l'Egypte telle que la voyaient les contemporains de Périclès, soit de faire concorder les distinctions généralement admises pour l'ancienne société avec les noms traditionnels des tribus. D'où les nombreuses difficultés qu'offrent ces systèmes, l'incertitude sur la forme de plusieurs de ces noms, sur le sens, sur l'ordre dans lequel sont rangées les tribus et qui varie curieusement d'une notice à l'autre, enfin, sans parler de ce qu'il y a d'insolite dans l'adjonction d'une classe de pâtres ou de prêtres aux catégories communément admises et aisément identifiables dès l'âge héroïque, la difficulté généralement ressentie de concilier le système des quatre tribus et la donnée fondamentale d'une organisation tripartite de l'ancienne société féodale.

Faut-il admettre que ces tentatives ne reposeraient en définitive que sur une interprétation arbitraire des noms des tribus et sur de simples apparences qui auraient conduit les théoriciens du droit public athénien à considérer que les désignations des anciennes tribus étaient en rapport avec

autant de catégories sociales et professionnelles ? Cette question a trouvé les modernes très partagés. L'intérêt qu'elle présente, malgré son obscurité, est toutefois certain, puisque, dans une certaine mesure, de la solution qu'on adopte dépend l'opinion qu'on peut être amené à se faire de la façon dont s'est constituée et a évolué l'organisation sociale dans les cités du groupe ionien (1).

Sous les réserves que comporte naturellement toute affirmation relative à des problèmes de ce genre, nous serions disposé à nous rallier aux hypothèses suivantes auxquelles serviraient de point de départ les suggestions que présentait en 1920 W. M. Ramsay dans le *Journal of Hellenic Studies* (2). Sur la base des témoignages que nous venons d'examiner, et notamment de ceux de Platon et de Strabon, l'éminent historien de l'Asie Mineure considère comme vraisemblable qu'un ancien système de classification distinguant des guerriers, des prêtres, des agriculteurs et des artisans, a existé chez les peuples égéens et notamment chez les Ioniens, comme chez beaucoup d'autres peuples asiatiques. Les noms des quatre tribus rappelleraient cette antique distinction des fils de Iavan. Toutefois, le sens primitif se serait d'autant plus facilement effacé que ces désignations non seulement n'offraient plus de sens nettement reconnaissable dans le grec classique, mais encore donnaient lieu à divers quiproquos que l'on retrouve à l'origine des systèmes proposés par les écrivains anciens. Le mot *géléontes* offrait une de ces énigmes ; les anciens ont cru le résoudre en le rapprochant du mot *géômore* (ou par la

(1) Sur la question de la nature et de l'origine des tribus athéniennes, voir E. Szanto, *D. griech. Phylen, Sitz Ber. d. Wiener Akad., phil. hist. kl.* 1902, p. 39. — G. de Sanctis, *Atthis*, 1898, p. 54 (conteste que la société grecque ait jamais connu une division en castes et tient pour l'origine récente des tribus). — Wilamowitz-Mœllendorff, *Aristoteles u. Athen*, 1893, t. II, p. 140 (origine récente et postérieure au synoecisme). — H. Bolkenstein, *Zur Ensteh. der ionischen Phylen, Klio*, 1913, p. 424. — H. Francotte, *La Polis grecque*, 1907, p. 24 (associations de groupements antérieurs). — G. Glotz, *Histoire grecque*, I, 1925, p. 394 (division traditionnelle adaptée en Attique à un cadre régional). — M. Cary, *Cambr. Anc. Hist.*, t. III, 1925, p. 583 (à l'origine une subdivision de l'armée). — J. Hasebrock, *Gr. Wirtsch. u. Gesellsch. Gesch.*, 1931, pp. 53-55, 90-95 (assiette territoriale et subdivision de la milice).

(2) W.-M. Ramsay, *Pisidian Wolf Priests, Phrygian Goat Priests and old Ionian Tribes*, J.H.S., 1920, p. 197 sqq.

variante *gédéonte*, de *gê* et *daiein*), conjecture dont le principal avantage était de fournir un équivalent pour la classe des agriculteurs qui devait certainement figurer dans la liste des différents « états », mais qui, en fait, ne trouve pas son correspondant évident. D'après W. M. Ramsay, la forme *géléonte* (attestée par les inscriptions) trouverait son explication dans un mot, probablement carien, qui signifierait roi. Gélanor est un ancien roi d'Argos, compétiteur malheureux de Danaos. Zeus Géléôn est connu en Attique par une inscription. Les *géléontes* représenteraient, par excellence, la tribu royale et peut-être la classe des guerriers (1). Les *aigicoreis* ne seraient devenus les chevriers que par un contre-sens que la forme du mot appelait presque fatalement.

Töpffer et Maass avaient déjà soupçonné que le mot devait être du même type que Dioscoroi, Dioscouroi, autrement dit qu'on y retrouvait comme partie composante le mot *couros* (2). Les Aigicoreis pourraient être ainsi les fils ou les suivants d'Aigeus. Mais ils pourraient être aussi, comme le suggère Ramsay, les fils ou les compagnons de l'égide, autrement dit emprunter leur nom à un vieux symbole militaire et religieux sur le caractère duquel nous aurons à revenir. Il faudrait voir en eux les sectateurs d'une divinité à l'égide. Ainsi s'expliquerait que, dans le système suivi par Strabon, les *aigicoreis* soient implicitement considérés comme correspondant à la caste sacerdotale. Enfin, une des parties les plus heureuses de l'ingénieuse interprétation proposée par Ramsay est celle qui rapporte aux argades et aux hoplètes les deux classes des laboureurs et des artisans. Dans argades il y aurait lieu de retrouver la racine *argos* qui, en Asie Mineure comme en Grèce, désignerait essentiellement la plaine labourée. Ajoutons que la variante ergade s'expliquerait d'autant plus aisément dans cette hypothèse que, dans le grec homérique, *ergon*, *erga* s'emploient essentiellement pour désigner le travail agricole, ou, plus précisément même, le domaine mis en culture (*Od.* XIV, 222, 344 ; *Il.* II, 751). Quant à hoplète,

(1) Cf. la curieuse définition des *eupatrides* ap. *Etym. Magn.* s. v. εὐπατρίδαι ἐκαλοῦντο οἱ αὐτὸ τὸ ἄστυ οἰκοῦντες καὶ μετέχοντες βασιλικοῦ γένους τὴν τῶν ἱερῶν ἐπιμέλειαν ποιούμενοι· γεωργοὶ δὲ οἱ τῆς ἄλλης χώρας οἰκήτορες, ἐπιγεώμοροι δὲ τὸ τεχνικὸν ἔθνος.

(2) Art. *Aigikoreis* dans P. W., t. I, cf. Maass, *Gött. Gel. Anz.*, 1889, p. 803.

apparemment compris par Plutarque et les autorités qu'il suit dans le sens d'hoplite, il est, en effet, douteux qu'il ait eu dans l'ancienne langue à laquelle nous reportent nécessairement les origines ioniennes, le sens de guerrier. Ce sens ne se dégage avec certitude qu'à l'époque où s'établit incontestablement la prééminence sur le champ de bataille de l'infanterie lourde, soit peu avant l'époque des guerres médiques. Le mot est étranger à la langue épique et Eschyle est le premier à l'employer. Pour Aristote (*Pol.* VI (IV), 13, p. 1297 b) le fantassin cuirassé, l'hoplite s'oppose, comme le soldat des temps nouveaux, au chevalier (*hippeus*), l'homme de cheval et de char, qui est par excellence le guerrier des anciens temps. En revanche *hoplos* a, dans la langue épique, le sens général d'objet fabriqué, de produit de l'art ou de l'industrie, quelle que soit sa destination, agricole, nautique ou militaire. Ramsay, qui ne nous semble pas avoir suffisamment souligné ce dernier point, est donc parfaitement fondé à admettre que le véritable équivalent de démiurge doit être cherché non dans la catégorie des *ergades,* mais dans celle des *hoplètes.*

Cette solution ingénieuse du problème a, enfin, deux avantages accessoires : d'une part elle explique d'une façon satisfaisante l'ordre dans lequel sont énumérées les tribus par le plus ancien témoin connu, c'est-à-dire par Hérodote (V, 66) ; d'autre part, elle s'accorde aisément avec le renseignement donné par les lexicographes et selon lequel les quatre tribus ioniennes auraient porté, au temps d'Erichtonios, les noms de Dias, Athénaïs, Posidonias et Héphaestios. Chacune de ces divinités peut être considérée comme représentative de l'un des groupements ainsi caractérisés et cela précisément dans l'ordre indiqué par Hérodote ; les rapports de Zeus et des Géléontes sont attestés épigraphiquement ; le nom d'Athénaïs confirmerait que le culte des *aigicoreis* s'adressait à une divinité porteuse de l'égide, les caractères chtoniens de Poseidonios sont suffisamment connus pour qu'il n'y ait pas lieu de s'étonner de le voir dans le rôle de protecteur de la classe agricole, enfin, il est établi que Héphaistos était resté, en Attique notamment, le dieu des artisans.

Ainsi les différents éléments des anciennes sociétés ioniennes nous apparaîtraient comme constitués à partir d'une époque reculée en groupements dont la cohésion était

accrue par la participation à certains cultes et, peut-être, par l'existence de confréries vouées à la célébration de ces cultes.

Mais en raisonnant dans l'hypothèse que nous venons de résumer, et à la lumière de la connaissance que nous avons acquise jusqu'ici de l'organisation qui paraît avoir précédé, dans le monde grec, le régime de la cité proprement dite, n'aurions-nous pas une explication assez naturelle d'un fait qui paraît avoir embarrassé les historiens anciens et qui se trouve probablement à l'origine des difficultés qu'offrent leurs théories des tribus et des classes sociales ?

Il y a quatre tribus, mais il est difficile d'admettre que la société ancienne ait comporté plus de trois conditions sociales. D'autre part, les fonctions sacerdotales n'ont jamais eu chez les Grecs un développement suffisant pour que ceux qui s'y sont spécialisés aient formé une classe, encore bien moins une caste distincte, qui puisse être mise en balance avec celle des guerriers, des cultivateurs et des artisans. Une solution satisfaisante serait trouvée, s'il était démontré que les deux premières tribus ont pour origine une subdivision de la classe dominante que les auteurs anciens désignent communément comme la classe des guerriers et dans laquelle nous avons proposé de reconnaître le *laos* proprement dit, distinct du dèmos, c'est-à-dire de l'ensemble des habitants du territoire, dans lequel se rangent naturellement aussi les cultivateurs et les *démiurges*. Or, nous avons été frappés au début de cette étude du fait que dans cette classe qu'on peut appeler dirigeante apparaît une division qui correspond à peu près à la distinction de la *boulè* et de l'*agora*, et aussi à celle des anciens conseillers et des jeunes guerriers. En partant de cette observation, on arriverait à cette conséquence que les deux premières tribus de l'organisation ionienne ont pu représenter moins deux classes sociales distinctes que deux classes d'âge. Dans ce système, les *géléontes* et les *aigicoreis* pourraient correspondre aux *gérontes* et aux *couroi* de l'épopée. Non qu'il soit nécessaire, pour étayer cette hypothèse, de recourir à une étymologie, qui serait certainement arbitraire, du mot *géléôn*, en l'expliquant par le mot *ancien*. Les deux termes doivent avoir eu une origine et une signification distinctes, quelle que soit l'étymologie qu'on adopte pour celui dont le sens est le plus obscur, soit en le dérivant d'une forme *gélein* = *gélan*,

briller, (Hésych. I, p. 811) qui ferait d'eux l'ordre des illustres, des *clarissimi*, soit en cherchant avec Ramsay un équivalent dans les parlers de l'Asie Mineure. Mais si ces « Royaux », hôtes et commensaux du roi, étaient aussi, comme il semble, les Anciens du pays, les deux termes étaient assez voisins pour entrer en concurrence et on comprend que l'un d'eux, comme il arrive en pareil cas, ait relégué l'autre dans l'oubli. Quant au mot *couros*, les anciens, déjà, ont cru en retrouver la forme dans *aigicoreis* : ἐμῆς ἀπ' αἰγίδος... Αιγιχορῆς, dit Athéna dans la pièce d'Euripide (*Ion*, 1580-1581). L'association des deux vocables qui paraissent entrer dans la composition du mot désignerait ainsi les aigicoreis moins comme une véritable classe sacerdotale que comme la corporation qui groupe les jeunes guerriers sous le signe du bouclier sacré, conçu comme le symbole même de la guerre.

Ainsi, la dénomination des tribus ioniennes témoignerait de l'existence à un moment donné, au sein de la société ionienne de distinctions analogues à celles qui ont caractérisé jusqu'à une époque plus récente certaines sociétés doriennes, distinctions dont l'annalistique athénienne semble avoir conservé le souvenir assez net.

Il semble du reste que cette organisation de classes — et même dans le cas des deux premières — de classes correspondant plus à l'âge qu'à la naissance —, ait été originellement distincte de la division en tribus. Pour Strabon (l. c.), Ion a procédé à deux opérations distinctes : la création des quatre tribus et l'affectation à chacune d'elles d'un genre de vie. C'est là une vue théorique des choses dont le principe seul, l'indépendance originelle des *phylai* et des catégories sociales, peut être retenu. Les notices fragmentaires et contaminées de renseignements d'origine diverses qui sont notre principale source sur le caractère et l'histoire ancienne des tribus ioniennes, ne nous permettent par ailleurs qu'une reconstitution conjecturale d'une évolution dont nous devinons seulement l'importance. Le seul fait qu'on puisse élever au-dessus de tout soupçon et dont on peut dire qu'il domine un débat qui a suscité toute une littérature c'est que, la division en quatre tribus ayant été de règle pour toutes les cités ioniennes, il est exclu que cette division ait pour origine, dans les cités où on la constate, l'agglutination de quatre groupes rassemblés par des circonstances historiques. Il

s'agit évidemment d'une division systématique, soit de la totalité, soit d'une partie de la population, ce qui ne veut pas dire que cette division ait coïncidé avec la répartition par grandes catégories sociales.

L'explication qui se présente le plus naturellement à l'esprit est celle qui en cherche l'origine, encore, dans l'organisation militaire de l'époque royale. La *phylè* n'a vraisemblablement été autre chose, à une certaine époque, qu'une division de l'armée et, peut-être, une unité tactique. Encore qu'il ait été vraisemblablement influencé par un mot peut-être d'origine différente et qui impliquerait l'idée de race, le mot *phylè* a conservé un sens spécial et technique dans la langue militaire (Thuc. VI, 98 ; Xén., *Hell.* 4.2.19 ; *Hip.* I, 21). La parenté des mots *phylè* et *phylakè* peut au moins être soupçonnée. S'il y a traditionnellement quatre tribus chez les Ioniens et trois chez les Doriens, la portée de ce fait est apparemment que les premiers partageaient leur armée en quatre corps et les seconds en trois. Pareillement le *Catalogue des Vaisseaux* (*Il.* II, 618) distingue quatre corps dans le contingent des Epéens d'Elide, chacun d'eux commandé par un *archos*. Nous avons vu que le corps d'armée des Myrmidons comprenait cinq divisions, chacune sous un chef. Ces différents systèmes ont pu et même dû avoir leur origine dans certaines conditions historiques déterminées, par exemple dans l'organisation d'un territoire ainsi que nous l'avons admis pour le royaume de Pélée. Mais le système une fois adopté, des raisons de tradition ou de commodité technique ont pu le maintenir et le propager par imitation. Ainsi s'explique que, d'une cité à l'autre, se retrouvent les mêmes subdivisions fondamentales.

On peut admettre qu'il fut un temps où, dans les quatre divisions, étaient répartis seulement les guerriers de profession, autrement dit où les tribus n'étaient que les subdivisions du laos. On a des raisons de penser que Sparte, ici comme en tant de détails de son organisation, est restée fidèle aux conceptions anciennes. L'ensemble de ses institutions ne témoigne nullement d'une adaptation au système des tribus doriennes. Mais la découverte d'un nouveau fragment de Tyrtée a permis de conclure que ce système dominait encore l'organisation de l'armée lacédémonienne au VI[e] siècle.

A Athènes il y a trace de dénominations des quatre tribus différentes de celles qui ont prévalu et qui peuvent remonter

à l'époque royale (Pol. VIII, 109). L'innovation, dans les cités ioniennes, aurait consisté à faire entrer tous les éléments de la population dans le cadre des tribus. Ainsi remaniées, les *phylai* auraient été mises en harmonie avec les différents « états » d'autant plus facilement que, peut-être, l'organisation royale avait déjà donné à ceux-ci un statut et en avait fait les cadres civils de la population. Du témoignage rapporté par Strabon, si l'on en prend les termes à la rigueur, il résulte en somme que *phylai* et *bioi*, tribus et états, ont eu leur existence distincte comme cadres d'organisation et que leur création était rapportée à deux initiatives distinctes : Ion commence par introduire la division des quatre tribus dans la masse, puis la division en quatre ordres (1). La solution généralement adoptée dans le monde ionien s'oppose ainsi, assez exactement, à celle qui paraît avoir été préférée dans les cités doriennes : ici pour embrigader les éléments de la population primitivement étrangers au *laos*, on adjoint de nouvelles tribus à celles qui représentent les divisions traditionnelles ; là, l'organisation du *laos* paraît avoir été étendue à l'ensemble du *dèmos* dont les anciens cadres sont ajustés aux tribus. Ce double procès ne laisse pas d'être lui-même très significatif de la façon différente dont s'est poursuivie l'évolution dans la Grèce dorienne et dans la Grèce ionienne. La première, ainsi que nous nous en rendrons plus amplement compte, a conservé, au moins dans quelques unes de ses parties, à Lacédémone, en Crète, des traces très reconnaissables de l'ancienne organisation que nous appellerons volontiers féodale ; dans la seconde, les innovations, conséquence de la transplantation sur un territoire nouvellement acquis à l'hellénisme, les suites du développement des relations maritimes, la décadence des anciennes institutions mal adaptées à l'esprit des temps nouveaux, les progrès mêmes d'une puissante aristocratie qui prenait son point d'appui sur l'organisation gentilice, ont altéré gravement les anciens rapports sociaux. A l'époque où les aèdes en perpétuaient la mémoire dans des poèmes composés en langue ionienne, l'ancienne chevalerie n'était plus guère qu'un souvenir. Ce souvenir vivait encore dans le nom d'*hippeis*, qui s'attachera à l'une des

(1) πρῶτον μὲν εἰς τέτταρας φυλὰς διεῖλε τὸ πλῆθος, εἶτα εἰς τέτταρας βίους (Strab. VIII, 383).

classes censitaires qui, à Athènes par exemple, se substitueront, vers l'époque de Solon, aux anciennes catégories sociales. Mais le fait que la population tout entière se range dans le cadre des tribus ne peut signifier autre chose qu'une extension du système de la milice et la décadence de l'ancienne classe des guerriers. Il serait sans doute exagéré de dire que cette société de grands propriétaires, d'armateurs et d'éleveurs enrichis que fut apparemment la société ionienne du VII^e^ et du VI^e^ siècles cessa d'estimer le métier des armes ; mais elle cessa de le considérer comme une profession ou comme un genre de vie ayant en soi sa fin suffisante. Pour la défense de leur territoire ou pour les entreprises de leurs conquêtes, les républiques ioniennes recoururent au service armé de leurs citoyens et firent du port des armes en cas de guerre une obligation pour tous ceux qui étaient en état de s'équiper. Mais en même temps disparut l'usage d'entretenir aux frais du public — *dèmothen* — les gens de guerre. Une institution aussi caractéristique que celle des syssities n'a laissé que peu de traces dans les pays ioniens. Tous ces changements furent plutôt la conséquence d'une évolution et de modifications progressives dans les conditions d'existence que d'une véritable révolution. La comparaison avec la façon dont s'est transformé et finalement a disparu — bien avant la révolution du XVIII^e^ siècle — notre régime féodal peut ici, en faisant les transpositions nécessaires, aider à concevoir comment se produisit cette évolution.

Trois facteurs surtout semblent avoir contribué à modifier profondément, dans nombre de régions de la Grèce, la physionomie de l'ancienne société contemporaine de la fin de l'époque mycénienne : la transformation de la noblesse militaire en une aristocratie foncière, fortifiée d'un puissant esprit de famille ; la décadence ou la disparition de la monarchie, clef de l'ancien édifice social, précisément mise en échec par les chefs de la nouvelle aristocratie ; les nouvelles conceptions tactiques qui firent rechercher l'emploi de l'infanterie en masse (1). Aristote insistait avec raison sur l'importance de ce dernier fait.

(1) La révolution militaire qui a déterminé l'ascension politique de la paysannerie, en Attique notamment, est décrite avec précision par J. Hasebroek, *Griech. Wirtsch. u. Gesellsch. Gesch.*, 1931, p. 158, qui souligne l'importance des changements survenus dans la tactique et l'armement.

« La première république qui s'établit chez les Grecs, après l'abolition de la royauté, était une république de guerriers, et même à l'origine de cavaliers ; c'était la cavalerie qui faisait alors la force et la supériorité d'une armée ; tant qu'on ne connut pas les formations régulières (*syntaxeis*) l'infanterie fut inutilisable ; or les anciens manquaient sur ce point d'expérience et ne savaient pas ranger l'infanterie ; aussi toute la force était dans la cavalerie. Mais lorsque les Etats se furent agrandis et que l'infanterie eut pris un plus grand développement, on admit un plus grand nombre à participer aux affaires » (Arist., *Pol.* VI (IV), 13, p. 1297 b).

Ainsi, il y eut simultanément substitution du soldat citoyen au guerrier de vocation et admission dans la cité de ceux qui, ne portant pas les armes, n'y avaient joué qu'un rôle subordonné. De cette transformation est né, en partie, le contraste entre l'Etat des Doriens et celui des Ioniens, contraste qu'on serait tenté de formuler en disant que la république des Doriens, au moins dans ses types les plus caractéristiques, est demeurée, selon le modèle des sociétés de l'âge héroïque, une république de guerriers, autrement dit un Etat où l'armée constituait le corps des citoyens et où la plénitude des droits du citoyen n'était acquise qu'à ceux qui faisaient partie de l'armée, tandis que les cités ioniennes ont fait, à l'inverse, découler de la possession des droits politiques l'obligation du service et, au lieu de composer un Etat de guerriers, ont composé leur armée de citoyens. Le signe extérieur de cette transformation fut l'abandon, en temps de paix, du port usuel des armes qui était de règle dans l'ancienne société grecque. A l'inverse du Barbare, le Grec ne ceignit l'épée et ne porta la lance qu'en temps de guerre, exemple qui, dit Thucydide, vint d'Athènes (Thuc. I, 6).

De cette relation des tribus avec l'organisation militaire de la cité athénienne à un moment donné, une tradition recueillie par Aristote dans la partie perdue de la *Constitution d'Athènes* paraît, à la bien prendre, avoir conservé le souvenir ; cette tradition, à laquelle font écho divers lexicographes (1) voulait que les tribus primitives aient été divisées en trois parties (trittyes ou phratries), subdivisées

(1) Cf. les textes ap. Arist. *Const. d'Ath.*, édit. Mathieu-Haussoulier, p. 74 fr., 3 (*Lexique de Patmos*), cf. Poll. III, 58, VIII. 111.

elles-mêmes en trente *génè* ou *triacades* de trente hommes chacune. Une telle symétrie, qui aboutit à distinguer dans la cité autant de *génè* qu'il y a de jours dans l'année a toujours paru simple fiction à ceux qui tiennent que phratries et génè sont des groupements naturels fondés principalement sur des liens de parenté. De plus, la limitation des membres du génos à trente est, dans cette conception, proprement inintelligible. Il faudrait donc admettre qu'Aristote avait puisé son système dans un document qui présentait de l'ancienne organisation de la cité un tableau de pure fantaisie, en sacrifiant au goût de la symétrie et aux préoccupations de la mystique des nombres ; ce tableau aurait, de plus, méconnu complètement le caractère des anciens cadres sociaux de la population athénienne. Mais on peut faire une autre hypothèse et supposer qu'Aristote, ou l'autorité qu'il suit ici, a simplement fait une confusion entre les cadres permanents de la cité et le plan de l'organisation militaire athénienne à une époque qu'on peut déterminer par conjecture. Il suffit d'admettre que tribus, trittyes et triacades sont à la fois des unités tactiques et des cadres destinés à recruter ces unités pour que le système décrit devienne au contraire très vraisemblable et que les chiffres soient sensiblement ceux qu'on peut attendre comme correspondants aux subdivisions parfaitement logiques d'une force militaire d'une dizaine de mille hommes, c'est-à-dire d'une force légèrement supérieure à celle qu'Athènes semble avoir mise en ligne au moment des guerres médiques. Les quatre *phylai* commandées chacune par un *phylobasileus* correspondraient, dans ce système, à quatre régiments de 2.700 hommes, et composés chacun de trois bataillons (trittyes) à l'effectif normal de 900 hommes. Chaque bataillon à son tour se partage en sections de trente hommes (*triacades*). On peut admettre sans invraisemblance que nous avons là la décomposition théorique de l'armée athénienne avant la réforme de Clisthène. Les nouvelles tribus issues de cette réforme sont restées des cadres militaires auxquels correspondaient des unités tactiques. On peut penser qu'il en était déjà ainsi des anciennes tribus. Quant à la trittye, si elle est restée un groupement de *dèmes* dans l'organisation réformée par Clisthène, il n'est pas parvenu à notre connaissance qu'elle ait continué à correspondre à une unité tactique et il est peu vraisemblable qu'il

en ait été ainsi. Non seulement parce que l'esprit de la réforme était contraire au particularisme local, mais aussi parce que la multiplication des tribus ayant eu pour conséquence de ramener l'effectif demandé à chacune d'elles à un chiffre assez voisin de celui qui correspondait aux anciennes trittyes, la nécessité d'un échelon inférieur ne se faisait plus sentir. Nous retrouvons la *triacas* à Sparte, comme unité tactique plus importante que celle que nous croyons reconnaître dans l'armée athénienne (v. Hérodote I, 65). L'unité élémentaire d'une trentaine d'hommes dans l'armée lacédémonienne était sans doute l'énomotie.

Nous sommes donc fondé à conclure que la description donnée par Aristote du système des tribus athéniennes et de leurs subdivisions antérieures à Clisthène avait pour origine un document qui décrivait l'organisation de l'infanterie athénienne dans la seconde moitié probablement du VI[e] siècle.

Phratries et génè : les Apaturies.

Que penser maintenant de la correspondance établie entre *trittyes* et *phratries, triacades* et *génè* ? Le rapprochement — ou la confusion — entre phratries et trittyes s'explique logiquement si l'on prend garde que la phratrie a été, à une certaine époque, une unité tactique et sans doute aussi le cadre où se recrutait cette unité. Aussi bien telle est la portée du premier renseignement qui nous soit parvenu sur cette institution, précisément dans un texte souvent commenté de l'Iliade (*Il.* II, 362). C'est celui où Nestor conseille à Agamemnon de ranger son armée, *cata phyla, cata phrètras*. Le passage ne peut être allégué comme une allusion à un groupement des forces militaires par tribus, au sens classique du mot *phylè*, car le mot *phylon* peut désigner les contingents nationaux réunis dans l'armée achéenne. Mais nous en pouvons déduire qu'à la phratrie correspondait une solidarité particulière sur le champ de bataille. Nous sommes ainsi conduit à l'hypothèse, qui a séduit plusieurs historiens, d'une équivalence primitive entre la phratrie et les groupes que forment, dans la civilisation héroïque ou dans les cités doriennes, les *hétaires* ou les *étai*, autrement dit à voir dans sa forme primitive une conséquence du

compagnonnage militaire (1). Par ailleurs, G. Glotz avait proposé de reconnaître dans le lien de solidarité qui lie les *étai* la conséquence de la parenté fictive qui unit ceux qui se rattachent à la même *phratrie*. La phratrie serait ainsi, soit l'une des formes du *laos* primitif, soit une subdivision du *laos* résultant de la formation de groupes particuliers.

Cette hypothèse est séduisante. Elle trouverait peut-être une confirmation dans l'interprétation d'un troisième terme que le lexicographe Harpocration (p. 287) nous donne comme un autre équivalent de *trittye* et de *phratrie*. C'est le terme *ethnos*. Nous avons déjà eu occasion de remarquer que *ethnos, ethnos hétairôn*, était dans l'épopée l'expression technique employée pour désigner le peloton des compagnons groupés autour de leur chef. Il se pourrait, en définitive, que, en nous donnant comme équivalents ces trois termes, trittye, ethnos et phratrie, les auteurs anciens nous aient fourni les jalons pour reconstituer approximativement l'évolution de ces anciennes formes d'organisation à la fois sociale et militaire. A l'origine, la force militaire est représentée par les bandes (*ethnè*) que forment les guerriers unis sous un chef et par la solidarité qu'établit entre eux la parenté fictive de la *phratrie*. L'évolution, dans les pays ioniens notamment, a consisté à étendre simultanément le système des phratries à de nouveaux éléments de la population en même temps que la base du recrutement s'élargissait sans doute avec les besoins nés de l'emploi plus important de l'infanterie de ligne. C'est le moment où les quatre tribus « ioniennes » reçoivent des désignations empruntées aux anciennes catégories sociales et où la fête des phratries devient, sous la forme des *apaturies*, une fête fédérale commune à tous les éléments des sociétés ioniennes. Enfin, quand les progrès de la *syntaxis*, c'est-à-dire des manœuvres régulières, firent sentir la nécessité d'opérer avec des éléments tactiques définis, une tentative dut être faite, au moins à Athènes, pour régulariser l'institution encore assez souple et malléable des phratries (peut-être par une redistribution des *génè*)

(1) De Sanctis, *Atthis*, p. 41 sqq. compare la phratrie aux agèlai crétoises et aux phidities lacédémoniennes et y voit une ancienne institution militaire, opinion adoptée par M. Cary, dans *Cambr. anc. Hist.* III, p. 582 ; P.-E. Adcock, *ibid.*, p. 688. — Glotz, (*Hist. Gr.* I, p. 393) y voit surtout une association religieuse.

de manière à faire correspondre chacune d'elles avec les nécessités du recrutement d'un des trois bataillons ou trittyes groupés dans chaque tribu. Nos connaissances, très fragmentaires et très insuffisantes, sur les phratries athéniennes, ne nous permettent d'ailleurs pas de dire si cette réforme sortit du domaine de la théorie et si le nombre des phratries fut réellement fixé à douze comme l'exigeait le système. Ce qui porterait à croire que la trittye-phratrie n'eut qu'une existence éphémère comme circonscription ou cadre de recrutement, c'est que dans le courant au moins du VII[e] siècle, le cadre principal pour l'organisation militaire en même temps que pour l'administration financière et maritime, paraît être fourni par les quarante-huit naucraries. Les principes dont elles sont issues procèdent de conceptions trop voisines de celles que suppose la division par trittyes pour qu'on n'admette pas que l'une procède de l'autre et que toutes deux appartiennent à la même époque. Le nombre des naucraries (douze par tribu) a pour origine non douteuse un multiple de celui des trittyes (Poll. VIII, 108 ; *Ath. Polit.* VIII, 3).

Si d'ailleurs la naucrarie, comme il semble prouvé, a non seulement fait oublier la trittye mais encore a évolué en dehors du cadre primitif de la phratrie, ce divorce entre deux institutions un moment rapprochées tient à des raisons profondes et dont l'analyse éclaire une évolution complexe dont nous essayons de reconnaître la loi. La symétrie dont témoigne le système des naucraries, ou celui des tribus partagées en trittyes, les conceptions militaires, financières ou administratives auxquelles correspondent l'un et l'autre, les font apparaître, au premier chef, comme des institutions d'Etat. Qu'on en fasse remonter l'origine à l'époque royale ou à la période immédiatement postérieure dans laquelle triomphe l'aristocratie, nous ne pouvons les concevoir que dans le cadre de la cité déjà constituée et consciente de ses fins. Impuissants à les rapporter à une date déterminée et ignorants des circonstances dans lesquelles ils sont apparus, nous ne pouvons cependant les envisager autrement que comme un échantillon de ces constitutions que les Grecs des âges suivants se sont plus à multiplier, de ces édifices politiques aux savantes architectures où, selon la juste expression de G. Glotz, « la raison politique prend un aspect

de géométrie ». Même anonymes, ces savantes combinaisons dénoncent un architecte et qui a déjà travaillé sur le plan de la cité.

Toute autre est l'origine des phratries. Qu'elles se soient proposé comme premier objet l'entr'aide militaire où qu'elles aient eu pour but la paix sociale, elles apparaissent comme relevant du principe de l'association. Ce caractère primitif ne s'est pas complètement effacé dans le développement ultérieur de l'institution. L'inscription du jeune athénien sur les registres de son dème, qui établit à la fois sa majorité et sa qualité de citoyen, est de droit, s'il a dix-huit ans et s'il est d'extraction libre et de naissance légitime (Arist., *Ath. Polit.*, XLII). Les démotes se prononcent par un vote sur ces deux faits. Il peut y avoir appel de leur décision. L'inscription sur les registres du dème est donc un droit, si les conditions requises sont remplies. L'admission dans la phratrie du père est certainement devenue la règle ; mais elle n'a pas cessé d'avoir lieu dans des formes qui paraissent impliquer qu'il s'agit plutôt de l'admission dans un cercle que de la reconnaissance pure et simple d'un état de droit. La candidature comporte une présentation qui est généralement le fait du père dont l'initiative a pour effet d'introduire (*eisagein*) le récipiendaire ; un vote a lieu, qui peut être un vote secret (Démosth. *Contre Macart.*, 82). C'est l'introducteur, faisant office de parrain, qui témoigne sous serment que le postulant se trouve placé de par sa naissance dans les conditions requises pour être admis. L'admission n'en dépend pas moins de l'issue du vote, et, semble-t-il, sans qu'un vote défavorable soit interprété comme impliquant qu'il y a eu tentative de fraude (cf. Isée, *Appollod.*, 15). Pour célébrer son admission, qui implique d'abord la participation à des cultes communs, le néophyte offre un sacrifice, ou on l'offre à sa place s'il n'est pas en âge ; le fait qu'il distribue personnellement des morceaux de la victime aux membres de la phratrie peut être interprété comme une marque de gratitude à ceux qui l'ont acceuilli dans leur sein. En somme on devient membre d'une phratrie, on n'en fait pas partie d'office ni à sa naissance, ni à sa majorité.

Mais nous savons déjà que la phratrie est subdivisée en groupes secondaires et notamment en *génè*. En fait, l'admission dans un *génos* (ou dans un groupe assimilé) paraît précéder régulièrement l'admission dans la phratrie et se

produit dans des formes analogues. On sait que le *génos* chez les auteurs classiques affecte la forme d'un clan, c'est-à-dire d'un groupe de consanguins dans lequel la descendance se compte uniquement dans la ligne masculine.

Quelques anciens et un grand nombre de modernes ont admis que sous cette forme le *génos* était antérieur à la phratrie. Celle-ci était présentée par Dicéarque comme résultant d'une fédération de génè. Les historiens modernes ont volontiers admis que le *génos* avait pu constituer un groupe autonome et capable de se suffire tant au point de vue juridique qu'au point de vue économique. La vraisemblance de cette hypothèse est loin d'être en proportion de la faveur qu'elle a rencontrée.

Dans le monde grec le problème offre d'autant plus de difficultés que tout groupement tend à prendre conscience de son unité sous forme d'une généalogie fictive, à se donner un ancêtre mythique et devient vite une collectivité qui se recrute dans son propre sein en imposant comme condition d'être né d'un mariage légitime contracté par l'un de ses membres. Une tendance de ce genre se remarque dans les phratries attiques ; si l'admission paraît y avoir toujours été subordonnée à un vote et à l'accomplissement de diverses cérémonies, il semble que les membres de la phratrie aient à se prononcer surtout sur la régularité de la naissance de l'enfant qui leur était présenté ; le cas normal pourrait même avoir été que la phratrie se prononçât après que le *génos* lui-même s'était prononcé et que son rôle fût soit de confirmer, soit d'infirmer, soit de réviser en appel, la décision prise par le cercle de parenté plus étroit. Ce point ressort très clairement du règlement concernant la phratrie des Labyades à Delphes. « La *patria* (c'est-à-dire le génos), écrit M. Homolle (B. C. H., 1895, p. 38) est consultée la première sur la question de la *darata* et des *apellaia* (les présents offerts pour l'admission d'un jeune enfant et le renouvellement de l'affiliation à la puberté) ; la *phratrie* juge ensuite en appel et décide en dernier ressort ».

On peut se demander si le *génos* lui-même n'est pas sorti de cette tendance à exclure, sauf le cas d'adoption, les éléments étrangers par le sang, et si, comme subdivision initiale de la phratrie, il n'a pas correspondu d'abord à une forme de compagnonnage plus souple. L'expression de *patra*

ou *patria* qui est employée par l'inscription des Labyades semble celle qui a été employée originellement pour désigner les subdivisions de la phratrie.

C'est ce qui résulte notamment du mot *Apaturies* employé dans tous les pays ioniens, pour désigner la fête des phratries comme une fête de l'union des *patrai*. Mais il n'est pas absolument nécessaire, pour imaginer ce qu'a pu être la *patra* primitive, de concevoir un groupe de consanguins placés sous l'autorité d'un chef de famille. Les indications que donne Ephore (ap. Strabon X, 483) sur la façon dont se formaient les *agèlai* de jeunes garçons destinés, en définitive, à recruter les hétairies et à vivre en commensaux dans les syssities, nous montrent comment l'autorité d'un père pouvait s'exercer sur un groupe librement recruté.

« Devenus grands les enfants passent dans les *agèlai* ; les agèlai sont formées par les soins des enfants des familles les plus en vue et les plus influentes. Chacun s'efforce de recruter le plus d'adhérents possibles ; chaque agèla a généralement pour chef le père de l'enfant qui l'a recrutée ; c'est lui qui les mène à la chasse, les dresse à courir, punit leur désobéissance. D'ailleurs, ils sont nourris aux frais du public ».

La *patra* ainsi conçue se serait transformée en *génos* dans le monde ionien, quand le triomphe du régime aristocratique et féodal assigna à ces groupes, antérieurement recrutés par influence plus que par consanguinité, une forte assiette territoriale et familiale (1). On s'expliquerait mieux dans cette hypothèse où le *génos* apparaîtrait comme ayant pris la suite d'*hétairies* plus ou moins librement recrutées, le rapport établi par un ancien théoricien de la constitution athénienne entre *génos* et *triacas*. On s'expliquerait aussi pourquoi là où, comme à Lacédémone, l'organisation de l'hétairie est restée très apparente, dans les syssities notamment, le génos a pris peu de développement ou même est inexistant.

D'ailleurs, les anciens nous disent expressément que le *génos* n'est pas un groupe naturel mais que c'est une association dont les membres sont unis, sans doute, par une parenté fictive. Peut-être cette théorie était-elle celle qui se

(1) De Sanctis, *Atthis*, p. 57 considère que le *génos* est une *superfetazione* dans l'organisation par phatries et tribus, p. 59, une plante parasite qui a crû au détriment de la chose publique. Cf. aussi, Hasebroek, *Gr. Wirtsch. u. Gesellsch. Gesch.*, p. 99.

lisait dans la partie perdue de la *Constitution d'Athènes* : en tous cas, nous la trouvons exprimée nettement par les lexicographes qui se documentent fréquemment à cette source (1).

C'est une chose d'ailleurs bien connue que la phratrie athénienne à l'époque historique est un groupement non seulement de *génè* dont le recrutement est alimenté exclusivement par la filiation naturelle ou par l'adoption, mais aussi de sous-groupes, *thiases* ou *orgéônes*, qui ont conservé le caractère d'associations libres autour d'un culte commun. La loi faisait aux phratries une obligation d'admettre ces associations au même titre que les *génè* (2). On a voulu chercher dans ce texte la preuve d'une réforme démocratique qui aurait eu pour objet d'introduire dans le cadre des phratries des éléments nouveaux, étrangers au système aristocratique des *génè* (3). Mais le texte peut aussi s'interpréter dans ce sens que la loi est intervenue pour maintenir l'ancien usage contre la tendance aristocratique des *génè* à considérer que seule la consanguinité et l'appartenance à un clan constitué permettait l'affiliation à une phratrie (4). L'assimilation dont témoignent les lexicographes s'explique mieux si le *génos* lui-même (ou la *patra*), au lieu d'avoir été dès l'origine un groupe familial, avait été d'abord, lui aussi, un groupement plus ou moins librement formé, sur la base d'une parenté fictive et d'un culte commun (5).

En fait les notices des lexiques ne témoignent pas seulement d'une sorte de synonymie entre les mots *gennètai* et *orgéônes*, mais elles fournissent encore un troisième équi-

(1) γεννῆται δὲ οὐχ οἱ ἐκ γένους καὶ ἀφ' αἵματος προσήκοντες, ἀλλ' οἱ ἐκ τῶν γενῶν τῶν συννενεμημένων εἰς τὰς φρατρίας.
(Schol. Plat. *Phileb.* p. 30 d.)

οὐχ οἱ συγγενεῖς μέντοι ἁπλῶς καὶ οἱ ἐξ αἵματος γεννῆταί τε καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἐκαλοῦντο, ἀλλ' οἱ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὰ καλούμενα γένη κατανεμηθέντες. (Harpocr.)

(2) τοὺς δὲ φράτορας ἐπάναγκες δέχεσθαι καὶ τοὺς ὀργεῶνας καὶ τοὺς ὁμογάλακτας, οὓς γεννήτας καλοῦμεν. (Harpocr.). Le renseignement venait de Philochore.

(3) Glotz, *Hist. gr.*, I, p. 395.

(4) Comme le souligne avec raison Wilamowitz, *Arist. u. Athen*, II, p. 270, la seule phratrie connue avec un peu de précision, celle des Démotionides, est uniquement un groupement de confréries, de thiases, non pas de génè.

(5) Sur l'affinité des mots *phratria, phrètrè, patria, patra*, Wilamowitz, *Arist. u. Ath.*, II, p. 273, n. 19.

valent, *homogalactes,* qui désigne les membres du génos comme ceux qui ont sucé le même lait : ainsi Pollux, III, 52 : « il y avait par phratrie trente *génè,* chacune de trente hommes, qu'on désignait des noms d'*orgéônes* et d'*homogalactes* ». Il est impossible de ne pas être frappé de ce qu'a de tout à fait inattendu la définition *homogalactes,* « les gens du même lait », appliquée aux membres d'un groupe de consanguins qui comptent leur parenté dans la ligne masculine. L'expression vaudrait tout au plus pour la famille restreinte au premier degré ; elle semble déjà inadéquate appliquée à des enfants d'un même père mais de plusieurs lits ; elle est au moins surprenante dès qu'il s'agit d'un clan comme le *génos* dont les membres sont issus de mères qui n'ont entre elles aucun lien de parenté nécessaire. On est donc conduit à penser que si les gennètes sont qualifiés *homogalactes,* cette désignation ne peut faire allusion à la parenté naturelle.

Ce serait donc dans une autre direction qu'il faudrait chercher l'explication de ce vocable singulier. Une hypothèse se présente à l'esprit que nous proposons à titre de simple conjecture. Le compagnonnage ayant pour objet de créer entre ceux qui s'y engagent un lien de fraternité fictive, il est naturel que l'entrée dans cette société s'accompagne de rites symboliques de l'idée de fraternité. L'échange du sang est un rite de ce type, fréquemment observé entre chefs ou entre guerriers qui échangent leur foi et s'engagent naturellement à se traiter en frères. La fraternité est aussi attestée quand les contractants se réclament symboliquement de la même mère. Jacques Flach dans ses *Origines de l'Ancienne France* (II, p. 439) signale, d'après Pappenheim (*Die altdänischen Schutzgilden,* Breslau, 1885) et la *Gisla Saga,* le rite très caractéristique du « passage sous la voûte de gazon » (*ganga undir jardamen*) par lequel les guerriers scandinaves se liaient mutuellement « ils coupent dans la terre une bande de gazon de telle manière que les deux extrémités restent fortement attachées au sol, et ils la lèvent sur une lance dont un homme puisse avec la main atteindre le fer. Les quatre hommes se placent sous la bande de gazon, ils font couler simultanément leur sang dans la terre entr'ouverte et mélangent sang et terre. Après quoi ils tombent à genoux, promettent par serment que chacun vengera l'autre comme son frère, et en prennent tous les dieux à

témoins ». Il s'agit d'un symbolisme assez clair : « Ces rites se ramènent, comme M. Pappenheim l'a très justement remarqué, à trois actes successifs : 1° le passage sous la voûte de gazon ; 2° le mélange dans la terre du sang répandu en commun ; 3° un serment, sous l'invocation des dieux, de se venger mutuellement en frères. Tous trois concourent à créer une fiction de parenté. La terre est la mère commune (Tac. *Germ.*, 40), se réunir dans son sein et y confondre son sang c'est devenir frères, — c'est même devenir jumeaux — prendre les dieux à témoin qu'on exercera le premier devoir de la fraternité, la vengeance, c'est mettre le sceau à l'alliance contractée ». Si, d'autre part, l'allaitement au sein maternel est un rite d'adoption connu, le partage d'un même lait crée aussi fictivement le lien de fraternité. Est-ce un rite de ce genre, ou un régime qui avait pour effet de rendre obligatoire à un certain moment, entre hommes destinés à devenir des frères d'armes, l'usage commun de l'aliment maternel, qui a valu aux *gennètes* primitifs d'être plus spécialement désignés comme frères de lait, *homogalactes* ? Si l'on accepte ce point de vue, on aurait une présomption de plus en faveur de l'opinion qui ferait de la *patra*, là où nous la voyons revêtir la forme du *génos*, c'est-à-dire du clan agnatique, un produit de l'évolution, une institution dont le caractère primitif aurait été altéré quand les groupements anciens tendirent à se fixer sous la forme de familles patriarcales.

Aussi bien il se pourrait que le rite en question eût laissé certaines traces dans le rituel d'initiation de sociétés religieuses dans lesquelles nous sommes porté à reconnaître une variété de ces *orgéones*, demeurés associés aux *génè* dans les phratries, et qui en avaient peut-être conservé plus fidèlement le caractère primitif. On connaît la formule liturgique inscrite sur deux des tablettes sépulcrales de l'Italie du Sud, qui ont trait aux espérances d'une secte d'initiés touchant leur destinée dans l'au-delà. « Chevreau, je me suis jeté dans le lait » (1). D'autre part, l'église primitive avait emprunté à un rituel païen très certainement l'usage de joindre aux sacrements du baptême et de la communion, qui s'administraient successivement au néophyte, une libation prise à une coupe où étaient mêlés du lait et du

(1) Kern, *Orphic. Fragmenta*, n. 32, c, 11.

miel (1). L'antique vertu de ce breuvage ne saurait faire aucun doute ; le miel et le lait avaient été les aliments de Zeus enfant, élevé par les Nymphes et assisté par les Courètes dans l'antre de l'Ida (Diod. V, 70). Une forme ancienne de la légende voulait certainement que les abeilles aient nourri elles-mêmes l'enfant divin (Virg., *Géorg.* IV, 149-151). Quant au lait, c'était celui de la chèvre Amalthée dont la toison devait fournir au jeune dieu, devenu le redoutable guerrier vainqueur des Titans, l'arme magique qu'était l'égide. Les mythographes finiront par faire de Melissa et d'Amalthée les nymphes qui ont servi de nourrices à Zeus enfant (K. Hoeck, *Kreta* I, p. 186). Mais l'allaitement du nourrisson divin par une chèvre est probablement un très ancien trait du mythe de l'enfant-dieu en Crète. On sait que la chèvre sauvage allaitant ses petits est un motif représenté dans l'art minoen. Le rituel, assez curieux, des *Apaturies*, dont nous réservons pour le moment l'examen, nous fournira, associé aux rites de réception des *couroi*, le motif du sacrifice d'une chèvre lié à l'un des *aitia* destinés à rendre compte de l'origine de l'égide. Si les *aigicoreis* sont, comme nous l'avons soupçonné, les Compagnons de l'égide, ou « les Fils de la chèvre » nous serons peut-être autorisé à penser que c'est à quelque rite qui faisait d'eux les nourrissons d'Amalthée, que les adeptes de ces anciennes fraternités avaient emprunté leur qualité de « frères de lait », *homogalactes*. Ils nous apparaîtraient ainsi sous un double aspect, à la fois comme émules des Courètes crétois, en tant que voués à l'imitation des « enfances » du jeune Dieu, et comme propres à rentrer dans la classe nombreuse de ces hommes boucs ou hommes chèvres, dont la Grèce antique paraît avoir offert maints exemples, et qui sont directement associés à l'histoire des cultes dionysiaques et aux origines de la tragédie. Même en laissant de côté cet aspect de la question, ce qui nous est dit de l'éducation d'Achille par Chiron (Philostr., *Imag.* II, 2) témoigne que le lait et le miel passaient, avec la moëlle, pour être la nourriture qui convient aux futurs héros.

Enfin, il est un dernier ordre de faits auquel il faut prêter attention pour juger du caractère original du *génos*. Appar-

(1) Usener, *Milch u. Honig*, *Rhein. Mus.*, 1902, p. 183.

tenir à un *génos* ou à une phratrie, c'est d'abord être initié à un culte défini, c'est pouvoir se réclamer de *Zeus Herkeios* et d'*Apollon Patrôos*. L'enquête faite sur les archontes désignés s'attache d'abord à élucider ce point, (Arist. *Ath. Pol.*, 55.3) Démosthène (*Eubul.* 67) emploie l'expression assez curieuse de gennètes d'Apollon Patrôos et de Zeus Herkeios. Qu'une organisation familiale comme celle qu'on conçoit généralement en parlant du *génos*, et telle qu'elle a existé, en effet, à un certain état de développement du droit et des institutions athéniennes, ait accordé une place au culte de Zeus, comme dieu de l'enceinte domestique et protecteur des relations familiales, rien de plus naturel. Mais le culte caractéristique de l'organisation gentilice paraît bien avoir été beaucoup moins celui du dieu père que celui du dieu fils, et ceci donne à réfléchir. Le culte d'Apollon Patrôos paraît généralement mentionné *avant* celui de Zeus Herkeios, quand ils sont associés. Quand un seul des deux cultes est mentionné, c'est toujours celui d'Apollon (Dém., *Eubul.*, 54 ; Plat., *Euthyd.*, p. 302 ; Plut., *Alc.*, 2). Apollon avait un temple au Céramique où les éphèbes étaient présentés après leur inscription dans les *Phratries* (Dittenberg, *Syll.*, 500).

Cette épithète de *patrôos* qui, à Athènes, appartient au seul Apollon, et, hors d'Athènes, à un petit nombre de divinités, est, en elle-même, assez obscure (1). Elle paraît avoir prêté dès l'antiquité à certaines équivoques. On peut se demander si elle caractérisait le culte d'Apollon comme un culte héréditaire, transmis de père en fils, ce qui était, en effet, généralement le cas. Mais on se demandera pourquoi le même qualificatif ne s'appliquait pas à d'autres divinités, celles des phratries entre autres, dont le culte était aussi transmis héréditairement, pourquoi *Zeus Herkeios* ou *Phratrios* n'est pas aussi qualifié *Patrôos*. En fait les anciens semblent avoir fréquemment entendu *patrôos* comme signifiant qu'Apollon était, par Ion, l'ancêtre de la race, et c'est ainsi que Platon, dans *Euthydème* (302 C), entend l'épithète, quand, après avoir remarqué qu'aucun Ionien n'invoque Zeus comme *patrôos*, il ajoute « mais Apollon est *patrôos* par l'effet de la naissance d'Ion ».

(1) Cf. L.-R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, T. IV, pp. 158 et 378.

Mais il se trouve précisément que la légende qui fait du « polémarque » Ion le fils d'Apollon, est une légende de formation récente ; elle était presque une nouveauté à l'époque où écrivait Platon ; son origine peut être datée avec précision, si elle remonte à la tragédie d'Euripide qui a trait à l'histoire d'Ion et qui paraît refléter la situation et les préoccupations politiques en 419 (cf. la notice de H. Grégoire en tête de l'édition Guillaume Budé). Il est donc invraisemblable que l'épithète *patrôos* ait signifié une descendance apollinienne des Ioniens ou des Athéniens que les traditions anciennes ignorent, et cette difficulté s'ajoute à celle que nous tirons du caractère même d'Apollon, comme dieu fils et l'opposé d'un dieu père. On peut supposer, en revanche, que c'est précisément l'interprétation (au prix sans doute d'un contresens) du mot *patrôos* qui a fourni à la combinaison savante d'Euripide l'appui nécessaire pour authentiquer la nouvelle généalogie d'Ion.

On est ainsi amené à ne retenir qu'une explication vraisemblable de l'épithète *patrôos* et à penser que cette désignation rituelle pourrait bien caractériser Apollon, à Athènes, comme le dieu par excellence de la *patra,* autrement dit du *génos.*

CHAPITRE III

Rites d'éphébie et classes d'âge dans l'Afrique contemporaine

CHAPITRE III

Rites d'éphébie et classes d'âge dans l'Afrique contemporaine

Le problème et la méthode comparative. — Les survivances des civilisations protoméditerranéennes. — Afrique australe et orientale : l'initiation tribale. — Afrique centrale : masques et confréries. — Afrique occidentale : classes d'âge, sociétés religieuses et mystères.

Le problème et la méthode comparative.

Le discours que tient Phénix à Achille au chant IX de l'Iliade (v. 531-532) témoigne de l'ancienneté d'un poème dont le sujet était la colère de Méléagre et le siège de Calydon par les *Courètes* de Pleuron. Les détails dans lesquels nous sommes entré plus haut ne permettent guère de douter que cette vieille *geste*, qui faisait suite à celle de la *Chasse de Calydon*, ou qui débutait par le récit de cette fameuse prouesse cynégétique, mettait en scène les traditions de l'ancienne « chevalerie » étolienne. Néanmoins l'exégèse des deux vers du texte homérique où sont mentionnés, dans ce passage, les *Courètes*, avait conduit les historiens anciens, — et en particulier Ephore, toujours préoccupé de ramener l'histoire des origines grecques à des migrations de tribus, — à imaginer un peuple des Courètes, dont le territoire aurait été conquis par les Etoliens. C'est raisonner à peu près comme si l'on concluait du nom du Krak des « Chevaliers », à l'existence d'un peuple de ce nom en Syrie. D'autres historiens, en vertu de confusions semblables et d'étymologies hasardeuses, prétendaient retrouver ces Courètes à Chalcis (Strabon X, 465 C). Plus importante est pour nous la question, déjà agitée dans l'antiquité, à propos du genre de

rapports susceptible d'expliquer que cette dénomination, probablement générique de la jeunesse guerrière des vieux temps chevaleresques, ait été aussi celle qui servait à désigner les personnages traditionnellement associés au mythe, et au culte, du Zeus crétois. La copieuse digression où l'étude de cette question a entraîné Strabon dans le troisième chapitre de son dixième livre mérite un examen d'autant plus attentif que ce texte est le *locus classicus* pour la question du rapport entre ces Courètes de Zeus et d'autres catégories d'êtres analogues que la tradition et l'érudition antiques leur appariaient, Corybantes, Dactyles, Telchines, et qu'il nous donne la plus remarquable théorie des cultes orgiaques que nous trouvions dans un auteur ancien. Rappelons seulement que si Strabon conçoit qu'entre les Courètes des historiens (ceux qu'on mêle à l'histoire de l'Etolie notamment) et les Courètes des auteurs qui ont traité de problèmes « théologiques » ou de questions liturgiques, il n'y a d'autre rapport que celui qui résulte du hasard d'une simple *homonymie,* il met en avant, au sujet des Courètes des auteurs d'ouvrages mystiques, une théorie de tout point remarquable. Il les considère comme une espèce d'un genre plus général auquel appartiennent, outre les catégories mentionnées plus haut, les Satyres, Silènes, Bacchants et Tityres, autrement dit les personnages du thiase de Dionysos : « Si on laisse le détail, pour s'en tenir à l'essentiel et au caractère général, — ὡς δὲ τύπῳ εἰπεῖν —, on reconnaît qu'on a affaire, sous des noms divers, à des inspirés, des possédés du délire bachique, qui provoquent la stupeur dans la gesticulation qu'ils exécutent avec leurs armes et accompagnement de clameurs et fracas de cymbales et de tambours, au son aussi des flûtes mêlé de vociférations, au cours de cérémonies où ils paraissent comme desservants ». Aussi les mentionne-t-on, à la fois, au titre de *daimones* et de figurants du cortège des dieux, *propoloi.*

L'objet du présent travail est de chercher à montrer qu'entre les deux acceptions du terme *courète,* la relation n'est pas de simple *homonymie,* pour reprendre l'expression de Strabon, mais qu'elle est d'identité, — autrement dit que les institutions que nous avons été amené à reconnaître en étudiant le caractère et le rôle des *couroi* ou *courètes* dans l'ancienne société hellénique ont, comme conséquences assez normales, des attitudes de caractère religieux.

De ces attitudes, — autrement dit les initiations à la puberté, régulières dans une société assez nettement stratifiée par classes d'âge, et les initiations liées au développement des fraternités et compagnonnages du type que nous avons rencontré, — nous nous proposons de rechercher les vestiges dans divers éléments des complexes rituels et mythiques auxquels s'accorde la vie religieuse des anciens Hellènes. Insistons sur le fait qu'il ne s'agit que de vestiges, puisqu'au moment où nous les atteignons les formes de l'ancienne société qui avait servi de substrat aux institutions dont ils sont comme les témoins, s'étaient gravement altérées, à vrai dire dans des conditions différentes selon les différentes parties du monde grec. Nous ne pouvons atteindre directement, le plus souvent, des usages et des croyances, qui à l'époque classique n'avaient laissé que des résidus rituels ou mythiques. Il nous a semblé cependant que ces résidus, traités de façon appropriée, étaient susceptibles de faire réapparaître au jour maints éléments propres à nous renseigner sur la matière même dont était faite l'assise sur laquelle s'est édifiée la civilisation de la Grèce classique, notamment sous son aspect politique et religieux.

Ajoutons, — pour rester, si l'on veut, dans la même métaphore — que pareille recherche n'est possible que par l'utilisation d'un réactif approprié, qui, dans l'espèce, — et dans les conditions qui seront indiquées, — ne peut être que le recours à la méthode comparative.

Aussi bien, peut-on dire que, sans la méthode comparative, le problème qui nous occupera désormais n'aurait été que très imparfaitement entrevu, à supposer même qu'il n'ait pas passé complètement inaperçu. C'est un fait que pendant la plus grande partie du XIX^e^ siècle, mais surtout dans sa seconde moitié, l'attention donnée aux formes archaïques d'organisation sociale et politique s'est concentrée presque exclusivement sur celles qui relevaient des groupements consanguins. La prédominance de l'organisation familiale dans les anciennes sociétés et son antériorité par rapport à d'autres formes de groupements étaient admises comme choses allant de soi. C'est le point de vue qui, pour ne retenir que les œuvres maîtresses, domine, implicitement ou explicitement, les ouvrages magistraux de H. Summer Maine (1861), de Fustel de Coulanges (1863), de Morgan (1877). Ce n'est guère que dans les premières

années du XX^e^ siècle que des travaux d'inspiration nouvelle, en mettant en lumière l'importance des groupes extra-familiaux à tous les degrés de la vie sociale, inaugurèrent une réaction, et apportèrent en même temps une contribution de premier ordre à la théorie des associations de caractère « tribal » et à leurs rapports avec la hiérarchie des classes d'âge, avec le système presque universel des rites d'adolescence, ainsi qu'à leurs affinités avec le développement des confréries et des cultes à mystères. Dans cet ordre d'idées il y a lieu de mentionner, comme ayant fait époque, l'exposé puissamment systématique de H. Schurtz, paru en 1902 (1), dont certaines suggestions, reprises en 1908 dans l'étude synthétique de l'ethnographe américain H. Webster, paraissent avoir principalement contribué à la diffusion, au moins dans le public de langue allemande et anglaise, des notions usuelles sur la « société tribale ». Dans une direction différente, on rappellera la publication, dès 1898, du mémoire de L. Frobenius (2).

Malgré l'excès de schématisme qu'on peut reprocher aux deux premiers de ces ouvrages, il ne sera pas inutile, puisque aussi bien ni l'un ni l'autre n'ont été rendus complètement accessibles au public français, de rappeler brièvement et à titre de première orientation sur le genre de problèmes sur lesquels ils attiraient l'attention, les idées directrices dont ils s'inspiraient. Aussi bien les points de vue, encore qu'ils se complètent parfois, diffèrent assez sensiblement.

L'étude de Webster, sur le modèle de beaucoup de travaux d'ethnographie comparée tels qu'on les comprenait au début du siècle, se présente comme une collection de faits nombreux, empruntés à des aires de civilisation diverses et disposés en série à peu près linéaire, de façon à concourir à la démonstration cherchée par l'auteur. Malgré le titre, qui peut légèrement tromper, c'est de la « société tribale » dont les exemples les plus typiques appartiennent à l'aire de civilisation du Pacifique, qu'il est principalement question dans l'ouvrage de l'ethnographe américain. Dans sa pensée, la société tribale qui comporte des initiations et des révélations faites souvent de façon successive, au cours de

(1) H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, Berlin, 1902. — H. Webster, *Primitive Secret Societies*, N. York, 1908.

(2) L. Frobenius, *Die Geheimbünde u. Masken Afrikas* (Abhandl. d. K. Leop. Carol. Akad. d. Naturforscher, T. 74, Halle, 1898).

la vie des individus, a pour effet de donner aux groupements humains du type « primitif » l'aspect d'une société régie en définitive par une association secrète. Elle est à la fois l'instrument de la domination des mâles adultes sur les femmes et les enfants non initiés, qui forment une catégorie inférieure, et le moyen, pour les vieillards, d'asseoir leur autorité et d'établir leur prestige. Elle correspond à cet état de société, assez bien illustré par des exemples australiens ou mélanésiens, où l'autorité est encore diffuse entre les mains des anciens. Il s'agit donc d'une institution plus politique encore que religieuse quoique le genre de terreur sur laquelle elle fonde son prestige soit, dès le principe, à base de crainte superstitieuse et qu'elle se propose précisément par des agissements comminatoires de renforcer chez les non initiés la croyance à des êtres surnaturels ; d'ailleurs l'initiation est conçue comme une révélation ; elle est déjà révélation quand elle comporte, avec la communication de certains objets, comme le *bull-roarer,* un affranchissement des croyances entretenues dans la masse des non initiés ; mais elle ouvre aussi l'accès à d'autres croyances ; l'idée régnante est que les anciens sont en possession de secrets importants qu'ils révèlent aux jeunes gens en leur communiquant de grands pouvoirs. Lorsque l'organisation politique, dont la société tribale était l'expression, fait place à d'autres formes politiques, — par exemple quand se développent les chefferies — l'association primitive évolue en se confinant de plus en plus dans l'activité religieuse ; elle se transforme en même temps, par la limitation du nombre des adhérents, ou encore par l'admission des femmes ; au terme de l'évolution on a, comme en Amérique, une multiplication de confréries, spécialisées dans des rites divers et vouées à la célébration de divers mystères. Mais au total, les procédés auxquels la société religieuse recourt pour assurer son prestige sont l'héritage direct de ceux sur lesquels était fondée l'institution primitive dont elle est issue : « Les confréries manifestent en pleine lumière l'apogée de ce système de fourberie et d'intimidation qui a ses origines dans les rites de la puberté et qui est essentiel dans la phase de la société tribale » (p. 111).

Tandis que Webster incline à voir dans la société masculine une institution propre à assurer la domination d'une espèce de gérontocratie primitive, Schurtz proposait, au

contraire, d'y reconnaître l'expression essentielle de la vie collective des jeunes hommes ayant dépassé l'adolescence et non encore engagés dans les liens du mariage. Réduit à ses traits essentiels son exposé se ramène à un schéma dont la simplicité ne manque pas de force démonstrative. Il part de l'idée qu'au sein des sociétés humaines tendent à se former, dès leur origine, deux types d'associations : l'un, qui a pour base les rapports des sexes et la procréation des enfants, est le point de départ des divers types d'organisation familiale ; c'est l'association *naturelle ;* l'autre, qu'il appelle artificielle, en ce sens qu'elle résulte moins de nécessités vitales que des affinités et du libre choix, tend à réunir des individus entre lesquels existent, non pas des contrastes (comme entre la femme et l'homme, les parents et les enfants), mais des ressemblances, telles que celles qui proviennent du sexe, de l'âge, des aptitudes et des occupations professionnelles. Des groupements de ce genre, la société des hommes et les classes d'âge sont précisément le type.

En fait, dans nombre de sociétés, et notamment dans celles où l'importance du club masculin est mise en évidence par l'existence d'un édifice à affectation spéciale, communément désigné comme « maison des hommes », les deux sortes d'association ne se croisent pas ou ne se superposent pas simplement comme on serait porté à le supposer et comme tend à le suggérer l'observation de nos propres habitudes sociales. Il y aurait plutôt une sorte de compromis, qu'on peut observer dans diverses sociétés de type primitif, — notamment dans des sociétés de caractère militaire ou de chasseurs — et d'où sort précisément le schéma typique de la subdivision de l'ensemble de la population masculine en trois classes d'âge principales : les enfants, les jeunes hommes, les hommes mariés. On peut parler de compromis, parce que l'effet du système est précisément de retarder le moment de l'introduction des éléments les plus jeunes de la population masculine dans le cadre de la société matrimoniale sensiblement au delà des limites marquées par la nature et l'évolution sexuelle de l'individu. Entre la période de l'enfance et celle du mariage, se place une période pendant laquelle les jeunes hommes vivent, indépendamment des liens du mariage et sans fonder un foyer, une existence pendant laquelle leur vie collective est très intense et où ils sont agrégés à une société, souvent de type militaire, dont

l'originalité est fortement marquée. Cette société persiste à certains égards entre les hommes mariés, mais le lien qui les unit tend à se relâcher et à être primé par d'autres liens qui naissent du développement de la vie de famille. La sortie de l'enfance et l'entrée dans le groupe social que forment les jeunes hommes est solennisée par une série de rites qui sont l'équivalent de ce que sont les rites qui solennisent le mariage et qui appartiennent aussi au type des « rites de passage » (1) (l'expression n'est pas de Schurtz, mais elle correspond à sa description et on peut l'employer pour la commodité). Ces rites comportent des enseignements préliminaires, des mutilations, l'exécution de danses, une période de retraite et d'entraînement en commun, etc. Leur symbolisme correspond souvent au sentiment d'une opposition essentielle entre l'essence masculine que personnifie la communauté des jeunes hommes et l'élément féminin. Aussi n'est-il pas rare que, au début des rites d'initiation, les novices revêtent un costume qui rappelle celui que portent les femmes et que la prise de vêtements masculins soit l'aboutissement de ces cérémonies (p. 101). De toute façon les femmes sont tenues à l'écart du lieu où s'accomplissent les rites, la connaissance des cérémonies qui y prennent place et des objets qui s'y réfèrent est strictement refusée aux femmes, la seule vue des novices passe pour dangereuse pour elles, et il n'est pas rare que des sanctions rigoureuses ou même capitales interviennent à titre de commentaires de ces interdictions. La société des jeunes gens a ainsi, dès son principe, le caractère d'une société secrète. Cela d'autant plus que l'initiation est normalement une initiation à des cultes spéciaux. Enfin, l'antagonisme entre l'organisation familiale et l'organisation des jeunes hommes, est tel que l'entrée dans la société que forment ces derniers est conçue comme une naissance précédée d'une mort simulée. Il ne faut d'ailleurs pas se figurer en général la société des jeunes hommes comme une société parfaitement homogène. En fait elle se fractionne fréquemment, sinon généralement, en sous-groupes qui réunissent, par une solidarité particulière, ceux qui ont été initiés en même temps et qui forment une classe d'âge au sens strict du mot.

(1) A. van Gennep, *Les rites de passage*, 1909.

Maintenant, à côté du type d'organisation générale ainsi décrit, qui a pour objet d'englober toute la population masculine en l'encadrant dans le système des classes d'âge, se développent d'autres formes d'associations moins universelles, mais que l'ethnographe allemand considère aussi comme dérivées, en principe, de l'association à caractère sexuel ; certaines circonstances étant données, l'association masculine devient une confrérie à recrutement limité qui, parfois, exerce une influence politique et sociale considérable. Le cas le plus intéressant que l'on rencontre dans cette ligne d'évolution, est précisément celui où l'association masculine donne naissance à une confrérie religieuse à pratiques généralement secrètes. Ajoutons que, si les théories dont nous venons de rappeler les grandes lignes, ont eu le mérite de faire ressortir l'unité et la parenté, qui ne paraissent pas douteuses, de l'ensemble des phénomènes en question, elles ne sont pas sans prêter à d'assez graves critiques quant à la façon dont est conçue cette unité. Il semble, en particulier, qu'il y ait quelque chose d'artificiel dans la façon dont elle est ramenée dans les deux théories exposées, à la simplicité d'un schéma d'évolution rectiligne, à la mode des travaux d'ethnographie comparée du début du siècle. La vérité, selon nous, serait plutôt que les groupements en question, qu'on peut considérer avec Schurtz comme relativement artificiels, — par opposition aux groupements naturels que seraient les groupes nés de la consanguinité — correspondent au développement d'un ensemble d'institutions qui, en fait, offrent une grande variété : solidarité persistante entre classes d'âges, confréries et compagnonnages de type divers, sociétés de danse ou d'amusement, associations improprement appelées secrètes, pour fins religieuses, militaires ou politiques (et fréquemment à fins multiples), sectes à caractère d'exclusivisme plus ou moins prononcé, ou, au contraire, à tendances prosélytiques, dans une certaine mesure même, corporations, à recrutement initiatique, de sorciers, devins, médecins ou autres dépositaires de techniques occultes. Alors qu'une grande stabilité est le propre des cadres d'organisation sociale sur la base des relations domestiques et familiales, une tendance à la variabilité paraît être de règle ici. Les institutions que nous avons en vue se distinguent par une remarquable plasticité et doivent être comprises comme essentiellement polymorphes. La principale critique qu'on puisse adresser aux synthèses pro-

visoires qui en ont été présentées, c'est qu'elles suggèrent que le passage d'une forme à une autre se ferait selon la ligne d'une évolution continue et de façon unilinéaire. Il serait probablement beaucoup plus exact de concevoir une tendance des divers types d'organisations initiatiques à réagir les uns sur les autres.

D'une façon générale, l'antériorité de la société tribale par rapport aux confréries à caractère religieux et intertribal, admise par les ethnologues précédents, peut être retenue. Mais il est d'observation que lorsque des confréries de ce genre existent, leurs propres initiations tendent, non seulement à concurrencer les initiations tribales, mais encore à se les intégrer ou à les subordonner de différentes manières ; de même, et c'est un point sur lequel nous aurons encore à revenir, l'organisation corporative d'une classe d'âge peut, à la faveur de certaines circonstances, et par une sorte de mutation, modifier suffisamment son aspect pour pouvoir être considérée comme un clan ou une confrérie autonome.

Les survivances des civilisations protoméditerranéennes.

Aussi, s'il paraît légitime d'éclairer par le recours à la méthode comparative l'étude d'institutions qui dans les monuments de l'antiquité n'ont laissé que des vestiges et qui avaient déjà été gravement altérées au moment où nous les constatons, souvent à l'état de survivances, il semble qu'il y ait intérêt à s'attacher, aux fins de comparaison, moins à un schéma nécessairement systématique et composite de ces institutions, qu'à un nombre limité d'exemples, empruntés à des systèmes voisins et à une description exempte de préoccupations théoriques. Aussi bien, si les associations à caractère initiatique ont, dans l'ensemble des sociétés humaines, et en particulier des sociétés de type archaïque, une diffusion extrêmement générale, pour ne pas dire universelle, il est certain aussi qu'elles revêtent dans chacune des grandes aires de culture des caractères suffisamment particuliers pour qu'il y ait inconvénient à en faire abstraction. Les auteurs des descriptions synthétiques précédemment analysées, ont appuyé leur construction, en premier lieu, sur des observa-

tions concernant l'aire mélanésienne et les aires de culture adjacentes, domaine où la société tribale à segments hiérarchisés, ainsi que certains phénomènes connexes, en particulier « la maison des hommes », sont en évidence. Il entrait en outre dans leur plan d'étendre leurs comparaisons non seulement au domaine africain, mais aux deux Amériques et à l'aire d'ancienne culture européo-asiatique. Dans celle-ci (ou du moins dans la partie méridionale de celle-ci dont une portion est l'objet de notre étude propre) les phénomènes en question ont été recouverts et plus ou moins oblitérés par le développement historique. L'aire américaine comporte en général un remarquable développement et même un pullulement des formes les plus diverses d'associations. Mais cette exubérance même de l'institution lui communique une physionomie propre, accentuée par le rôle qu'y jouent des phénomènes d'un caractère assez particulier, tels ceux qui relèvent du *nagualisme* et des relations avec l'*Esprit gardien*.

Au rebours, les faits que nous allons sommairement passer en revue et sur lesquels nous nous appuierons, quand il y aura lieu, pour aider à l'interprétation, et quelquefois à la restitution, des systèmes cultuels et sociaux objets de cette étude, sont empruntés exclusivement aux civilisations de l'Afrique noire. Cette limitation ne se justifie pas seulement parce que les phénomènes que nous avons en vue y présentent un développement caractéristique, tout en offrant une variété de types considérable. Mais, de plus, le choix d'exemples africains se recommande particulièrement lorsqu'il s'agit d'éclairer le passé éloigné ou la préhistoire des sociétés méditerranéennes.

Quelques précisions sur ce point ne seront pas inutiles, ne fût-ce que pour dissiper certaines équivoques qui peuvent se produire autour des questions que soulève le recours à la méthode comparative. Aussi bien, la façon quelque peu tumultueuse et indiscrète dont, notamment au début de ce siècle, on a parfois fait intervenir des données empruntées aux champs les plus divers du domaine de l'ethnographie descriptive pour commenter, interpréter ou compléter, les éléments d'information concernant l'antiquité classique, n'est pas sans avoir encouru, non seulement les préventions des humanistes, mais les objections d'historiens ou de philologues anxieux, à juste titre, de la légitimité d'une méthode dont le principe ne leur apparaissait pas bien clairement. Il nous

semble qu'à bien prendre les choses, ces critiques procèdent d'une sorte de malentendu dans lequel les « comparatistes » ne sont pas sans porter une assez large part des responsabilités et sur lequel il paraît nécessaire, avant tout, d'être au clair.

Il y a malentendu quand on admet que l'objet de la méthode comparative ou anthropologique est de fournir le moyen de remonter, par delà tel état constaté pour une période quelconque du passé, même reculé, des civilisations antiques à un état antérieur de caractère « primitif ». Et il est, en effet, naturel et légitime qu'on s'offusque à l'idée de faire intervenir des « sauvages » pour leur demander une compréhension plus exacte et une connaissance plus poussée de phénomènes mentaux ou sociaux qui intéressent la vie et la civilisation helléniques. On a beau jeu à remontrer que dans l'état le plus ancien où nous l'atteignons, dans l'état homérique, la société hellénique fait apparaître des côtés d'extrême raffinement. A mesure que se dissipait, même aux yeux des plus fervents humanistes, le mythe du miracle hellénique (1), il s'affirmait avec plus de certitude que la civilisation grecque fut conditionnée par des civilisations plus anciennes et de passé millénaire dont elle prend la suite. A fortiori, parler de mentalité sauvage et de coutumes primitives pour rendre compte des façons de penser et d'agir des contemporains de Périclès ou de Platon n'est pas seulement se mettre en opposition avec le sens commun et le bon goût en sacrifiant à une mode discutable ; c'est méconnaître, dira-t-on, tout ce que nous avons appris, depuis Schliemann, du passé de la Hellade et des conditions de la formation du génie hellénique.

Cette objection serait irréfutable, si elle n'avait à son point de départ une prémisse erronée, qui repose, en définitive, sur une conception inexacte de l'objet des recherches et de la matière même des travaux d'ethnographie comparée. On ne saurait trop insister sur le fait que cette discipline ne traite pas, — et pour cause — de populations « sauvages » ou « primitives », encore que son vocabulaire ait contribué à accréditer, sur ce point, de tenaces confusions. Descriptive ou comparée, l'ethnographie ne connaît que des civilisations,

(1) « Le type de l'erreur totale », P. Roussel, R. E. A. 1934, p. 231.

— faits de civilisation ou complexes de civilisation. C'est par les moyens qu'elle nous donne de voir plus clair dans les rapports de ces faits et de ces complexes, que les rapprochements qu'elle met en lumière et la méthode qu'elle inspire acquièrent toute leur portée et ne peuvent être négligés dans l'investigation des civilisations classiques et de leurs origines.

Et ceci nous amène à une deuxième observation.

Il y a malentendu, et plus grave que le précédent, quand on admet que les interprétations, dites anthropologiques, reposent, en définitive, sur une conception, plus philosophique que scientifiquement démontrable, du développement des sociétés humaines, — en particulier sur l'idée que toutes les sociétés humaines ont été astreintes à une même loi d'évolution et qu'elles ne sont arrivées au stade où nous apprenons à les connaître que par une série d'étapes antérieures que les sociétés plus arriérées, — autrement dit moins évoluées, — nous révèlent. Cette conception, dans la mesure où elle a été quelquefois formulée, ne peut être, en effet, qu'une hypothèse invérifiable, et d'ailleurs improbable. En réalité, si une conception de ce genre n'a pas été étrangère aux premiers essais, il y a un demi-siècle, de synthèses ethnographiques, le progrès de ces études a généralement conduit à envisager les choses d'une façon fort différente et à expliquer les analogies qu'on relève, et les rapprochements qu'on est conduit à faire, entre des sociétés sans contacts immédiats, par des considérations qui, loin d'être la négation de la méthode historique, en sont, au contraire, une confirmation et une extension.

Pour dire les choses brièvement, l'état actuel des connaissances ethnographiques autorise à concevoir que les sociétés très improprement appelées primitives et auxquelles convient mieux la désignation d'archaïques, ne doivent pas être comprises comme représentant des sociétés arrêtées à un stade déterminé d'une évolution commune (comme on peut le concevoir pour certaines espèces animales par rapport à l'évolution générale des êtres vivants), mais comme les témoins de l'extension de « cultures » correspondant à des époques différentes de l'histoire de l'humanité. Ce qui, en d'autres termes, revient à concevoir que le phénomène de l'extension de la civilisation occidentale moderne sur de vastes étendues de l'*œcoumène*, qui a eu pour effet d'y généraliser des formes d'organisation politique, d'exploitation

économique, d'idéologies, n'est pas, comme le laisserait croire une observation superficielle, un phénomène particulier à notre époque et lié à certains progrès techniques. Ce dernier élément propre à la culture occidentale, si important de conséquence qu'il ait pu être, n'a sans doute agi que dans le sens de l'accélération d'un phénomène qui se constate probablement dès l'apparition des civilisations humaines : il consiste en une tendance des éléments de civilisation, isolés ou groupés, à se répandre (de proche en proche notamment et d'une façon relativement indépendante des phénomènes de migrations, de conquêtes, de brassage ou de métissage des races) sur de vastes étendues du globe et à y faire, si l'on peut dire, tache d'huile. Cela doit s'entendre non seulement de certains éléments matériels, mais non moins, sinon plus, des éléments moraux et sociaux des civilisations : les institutions, les formes d'organisation politique, les divers modes de groupement, et, bien entendu, les cultes, se propagent par imitation ou contagion sur des aires qui ne coïncident pas nécessairement avec les zones d'expansion des outils, armes, instruments et produits divers des techniques dont la coextension (approximative) contribue principalement à la définition des provinces archéologiques ou aires culturelles (*Kulturkreise*) proprement dites (1).

On sent aisément l'opposition profonde qui se révèle ici entre le processus biologique auquel on pense quand on raisonne dans l'hypothèse d'une évolution continue des sociétés humaines, en admettant que leurs différences, — ou leurs analogies — s'expliquent par leur plus ou moins grand avancement dans l'échelle qui mesure cette évolution, et le processus historique ou sociologique. Tandis que le mouvement biologique tend, dans une large mesure au moins, à la différenciation croissante des espèces, dans l'évolution historique, les forces qui tendent à différencier les types sociaux en provoquant des innovations locales, sont sensiblement contre-balancées par celles qui tendent à les uniformiser. La constitution de la linguistique générale comme discipline scientifique a parfaitement élucidé, en ce qui concerne cet élément de civilisation, le mécanisme de ces deux processus antagonistes, dont l'un conduit à l'émiettement par la multi-

(1) M. Mauss : *Les civilisations, éléments et formes* (publications du centre international de synthèse, 1930).

plication des dialectes et des parlers locaux et dont le second restaure l'unité par la formation des langues de culture. Mais ce qui est vrai d'un des aspects de la civilisation, l'est également pour d'autres, avec cette différence que l'aire d'extension possible des armes, des instruments et techniques, mais aussi celle des institutions et représentations connexes, est infiniment plus vaste que l'aire d'extension, que l'expérience nous montre toujours limitée, des langages humains. Il semble qu'en des périodes diverses de son développement l'humanité ait eu tendance à se rapprocher d'une sorte d'unité au point de vue de la civilisation, alors qu'à d'autres moments, l'apparition de nouveaux centres de différenciation a pour effet de préparer de nouveaux contrastes.

Si l'on fait abstraction de nombreuses particularités locales, une unité de ce genre a été proche d'être réalisée, pour une portion énorme de l'ancien continent, vers la fin de notre Moyen âge. A ce moment, un même type de vie seigneuriale et militaire, un même idéal de mœurs courtoises et chevaleresques, une même organisation économique sur la base des prestations fournies par le cultivateur au maître du sol spécialisé dans le métier des armes, une même prédominance de la scolastique et de la théologie dans les formes supérieures de l'activité intellectuelle, peuvent s'observer des rives européennes et nord-africaines de l'Atlantique au Pacifique. Une grande variété de nuances dues à des raisons ethniques, historiques ou géographiques, n'empêche pas qu'on puisse parler d'un *faciès* qui est la marque de la civilisation médiévale, comme, à d'autres traits, maintenant répandus dans tout l'univers, nous reconnaissons, par dessus les bigarrures des races et la variété des genres de vie, un *faciès* de la civilisation moderne.

Le même exemple, l'un de ceux sur lequel l'abondance des témoignages historiques permet de raisonner le plus commodément, a le mérite de mettre en lumière un autre fait non moins essentiel pour élucider les principes sur lesquels se fonde l'emploi de la méthode comparative en histoire des civilisations. La culture médiévale a disparu, dans l'espace de quatre ou cinq siècles, des régions de l'univers qui nous sont le plus familières, pour faire place précisément à la culture caractéristique de l'époque contemporaine, dont, à certains égards, on peut dire qu'elle s'est récemment répandue sur toute la surface de la Terre. Mais

cette extension n'est pas assez ancienne pour nous avoir déjà dissimulé le fait que la culture médiévale, qu'elle commence à peine à recouvrir, s'était conservée quasi immobile et se conserve encore dans une partie importante du domaine qu'elle avait occupé. En Afrique du Nord, comme dans une portion considérable du continent asiatique, elle était chose d'hier et elle est encore chose d'aujourd'hui. De même l'Asie, si l'on fait abstraction de la couche encore relativement mince que représente l'apport de la civilisation contemporaine, n'a que peu changé depuis l'époque des premiers voyageurs européens.

Ce sont donc deux constatations simultanées qu'une vue synthétique des transformations observables pendant la période la plus complètement éclairée par les documents historiques tend à imposer : l'une a trait à la diffusion, dans une période donnée et sur de vastes portions du globe, d'un *faciès* de civilisation, dont l'effet est de communiquer à des sociétés, souvent très éloignées dans l'espace et qui n'ont pas été toutes en contact les unes avec les autres, un certain nombre de caractères communs dont l'association peut être considérée, au sens large, comme l'expression d'une époque historique déterminée ; — l'autre constatation implique que ces types de civilisation, à caractère historique déterminable, peuvent persister plus ou moins complètement dans certaines des aires qu'ils ont englobées à un moment donné, alors que les traits qui s'y rapportent auront été presque complètement effacés dans d'autres régions sur lesquelles s'est répandue la même culture historique.

En fait, les résultats auxquels semble acheminer dès maintenant l'effort convergent de l'archéologie, de l'ethnographie comparée et de l'étude des origines des civilisations historiques, permettent d'entrevoir que ce qui peut se conclure d'exemples presque familiers et éclairés par une documentation historique suffisamment étendue pour qu'il soit possible d'en raisonner, est susceptible de généralisation pour des époques plus obscures, telles que celles dont la connaissance relève de la préhistoire ou de la protohistoire des grandes civilisations.

Sans entrer ici dans des précisions et dans un essai de nomenclature et de classification, qui n'aurait évidemment qu'un caractère provisoire, nous nous bornerons à un exemple, parce qu'il intéresse directement les résultats que la

méthode comparative, éclairée du point de vue que nous venons d'indiquer, a déjà apportés à divers problèmes qui touchent de près au domaine des antiquités helléniques. Il s'agit d'un complexe culturel, qu'ont illustré remarquablement quelques-uns des travaux les plus fameux de l'école anthropologique, encore qu'ils soient orientés dans une direction notablement différente de celle qui est indiquée ici. Nous voulons parler de la culture dont la manifestation principale a été la prédominance d'une forme d'organisation politique fondée sur la conception du rôle magico-religieux de la fonction royale, avec son corrélatif presque régulier, la mise à mort rituelle et périodique du roi. Etudiée dans l'aire où elle était encore récemment observable, cette culture révèle son extension dans la zone équatoriale, indo-malaise, du continent asiatique, où elle s'est conservée jusqu'à l'époque moderne et sur une étendue importante du continent africain où elle était encore vivante il y a quelques décades et même vit encore. Mais des travaux presque exhaustifs, comme ceux de Frazer, qui s'est proposé précisément de dépister dans les documents, dans les rites, dans les traditions mythologiques et les complexes religieux tardifs, tout ce qui a trait au souvenir plus ou moins déformé de la tradition du sacrifice rituel du souverain et de sa signification cosmique, ont eu précisément pour résultat de mettre en lumière l'extension originelle du même type culturel à des régions beaucoup plus étendues, à celles notamment qui englobent et qui cernent les foyers de haute culture de l'Asie Antérieure avec extension au domaine méditerranéen et nord-européen, ainsi qu'à l'Extrême-Orient.

Le point fondamental est que le régime monarchique, dans toute l'étendue de cette zone de culture, apparaît moins comme une forme de gouvernement issue, au hasard des événements, de circonstances diverses, que comme une institution solidaire d'une philosophie sociale et d'un ensemble de représentations cosmiques et religieuses qui obligent à voir dans la personne royale le régulateur de l'ordre universel. La monarchie s'articule sur des modes de penser qui, dans leur complexité, restent trop particuliers, pour avoir pu germer spontanément et sporadiquement dans des sociétés sans lien les unes avec les autres. Un tel mode de penser — et d'agir en conséquence — ne peut s'interpréter que comme correspondant à une « mode » politique, qui s'est imposée, par voie

de contagion, d'abord à une époque (et sans doute, d'ailleurs, une époque à beaucoup d'égards capitale dans l'évolution des groupements humains vers des formes politiques), — d'une façon analogue sans doute à la façon dont le vocabulaire de Quatre-vingt-neuf, le droit public fondé sur des constitutions écrites, le mécanisme des partis coordonné à des institutions parlementaires, se sont répandus, presque sous nos yeux, dans le cours du XIX^e^ siècle et le début du XX^e^, en tant qu'expressions d'une mode de concepts et de pratiques politiques. Il est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, de préciser l'époque à laquelle remonte l'origine et l'apogée de ce système, mais son antiquité paraît résulter du fait que les grandes monarchies des hautes cultures sur lesquelles s'ouvrent présentement les perpectives de ce qui, pour nous, est l'histoire proprement dite, nous reportent au delà du troisième et peut-être du quatrième millénaire et que, dans ces monarchies, le système en question paraît déjà avoir subi, dans le domaine de l'Asie antérieure notamment, des modifications qui en ont altéré certains traits.

En somme il s'agit moins d'*aires* de culture, au sens spécial que doit conserver l'expression, que d'*ères* de civilisation, au sens temporel, ères que, pour éviter l'amphibologie, on préfèrera désigner comme *horizons* de culture. Aussi bien est-ce à la manière des horizons ou époques géologiques, auxquels il est de pratique constante de rattacher, par l'inspection du faciès et des repères que fournissent les fossiles, les assises des roches en place, qu'il faut concevoir les mutuelles relations des grands horizons de civilisation. La discontinuité qui peut s'observer dans leurs affleurements — ou survivances — actuels, ne doit pas faire perdre de vue leur continuité originelle, qui trouve souvent sa vérification dans la prolongation des mêmes assises en profondeur. Pour connaître une aire partiellement abolie de civilisation, on aura toujours profit à l'étudier là où elle s'est conservée en place, de même qu'évidemment notre connaissance des niveaux primaires ou secondaires résulte de la prospection des régions où dominent ces formations. Quant à l'existence en profondeur d'assises analogues, pour contrôler les hypothèses que l'inspection de la couche superficielle l'amène à formuler, le géologue dispose des renseignements que fournissent les sondages en ramenant au jour les échantillons des formations recouvertes localement par les masses des

sédimentations postérieures. C'est une aide analogue que l'historien des civilisations doit chercher, et peut trouver, dans les données de la méthode comparative. Elles lui révèlent aussi, dans les profondeurs des structures sociales, des éléments dont la signification exacte n'est bien comprise que par qui a eu l'occasion d'étudier dans les affleurements où il est demeuré au voisinage du sol actuel, le terrain auquel il convient de les rapporter. Au total, comme les problèmes de tectonique, les problèmes généraux d'histoire des civilisations se ramènent à des problèmes d'extension, de distribution, de superposition, de disparition et de conservation, de chevauchement et de métamorphisme, des formations dont les caractères ont été établis au préalable par l'étude et l'analyse des principaux niveaux fossilifères.

Or il se trouve que le continent africain offre un champ d'observation d'un intérêt particulier pour l'étude des formes de civilisations disparues ailleurs. L'Afrique noire en particulier, relativement isolée par un ensemble de circonstances géographiques et qui a, en partie, échappé aux transformations qui ont altéré ailleurs d'anciens *faciès* de civilisation, a conservé, avec une netteté assez remarquable, les marques d'anciennes « transgressions » culturelles qui font de plusieurs de ses civilisations actuelles les remarquables témoins d'états de choses rendus méconnaissables ou altérés ailleurs dès une antiquité plus ou moins haute.

A propos des cultures arriérées de l'Afrique méridionale on a parlé de cultures fossiles (1), et de l'ensemble du continent africain on a pu dire qu'il se présentait comme la plus remarquable collection de fossiles d'anciennes civilisations historiques qu'il soit possible d'étudier. La comparaison serait plus exacte encore si l'on disait que quelques-unes des institutions dont le développement organique a été étroitement solidaire d'anciennes formes de civilisations et dont l'histoire ou la préhistoire des civilisations européennes ou méditerranéennes ne décèlent, dans les documents qu'elles mettent en œuvre, que des traces fossilisées, se retrouvent comme organismes vivants et directement observables dans les civilisations contemporaines des sociétés africaines. Par exemple, les pratiques et initiations en relation avec les figurations rupestres d'animaux sauvages,

(1) L. Frobenius, *Vom Kulturreich des Festlandes*, 1923, p. 159.

survivances lointaines de la civilisation des chasseurs paléolithiques ; — l'état théocratique dans ses rapports avec la notion du rôle cosmique de la royauté et du sacrifice du roi ; — les types d'organisation patriarcale liés à certaines formes d'appropriation et d'exploitation du sol, avec le cortège des croyances sur lesquelles est fondée la religion domestique ; — les formes rudimentaires de la cité, avec ses rites de fondation et d'inauguration.

Observons, enfin, que la répartition sur l'ensemble du continent des aires dans lesquelles se sont partiellement conservées ces cultures historiques, ici contemporaines, ajoute à l'intérêt qui s'attache à leur étude : à s'en tenir, en effet, aux lignes générales et à des schémas qui comporteraient d'ailleurs de nombreuses retouches, on peut admettre le principe que leur répartition géographique correspond, en gros, à un classement chronologique. Plus on descend vers le sud, mieux paraissent s'être conservés les éléments des cultures les plus archaïques (1). Ce qui revient à dire qu'en observant les civilisations indigènes dans leur répartition du nord au sud du continent, et par grandes zones, on obtient en quelque sorte l'équivalent de ce que donnerait, pour les pays plus septentrionaux, — dans l'Europe méditerranéenne, par exemple, — une coupe idéale qui ferait apparaître les assises de civilisations superposées dans la durée. D'une façon générale aussi, l'Afrique australe, — même à s'en tenir aux populations noires de cette région — nous met en présence d'un état plus ancien des institutions dont une forme plus évoluée prédomine dans la zone moyenne des sociétés congolaises, guinéennes ou soudanaises. La zone septentrionale, à son tour, offre un faciès plus moderne, encore qu'archaïque par comparaison avec la culture de l'Europe occidentale. Si ce faciès nord-africain, sur la base des analogies historiques que nous avons déjà soulignées, peut être caractérisé comme médiéval, le faciès subéquatorial comme nous proposons de l'appeler et qui, en fait, prévaut sur environ 15 degrés de latitude de

(1) Il ne s'agit, bien entendu, que d'une indication schématique. La classification des aires de culture en Afrique est encore matière à discussion. Voir B. Ankermann. *Kulturkreise u. Kulturschichten in Afrika, Zeitschr. f. Ethnol.* 1905 ; — A. Haberlandt dans G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* I, 1922, p. 440 sqq. ; — H. Baumann, *Die African. Kulturkreise* dans *Afrika,* 1934, p. 129. — L. Frobenius, *Atlas Africanus,* depuis 1923.

part et d'autre de l'équateur, nous reporte en revanche à quelques millénaires avant notre ère, vers l'époque qui a précédé immédiatement l'épanouissement de la civilisation méditerranéenne (et probablement même des civilisations de l'Asie Antérieure dans leur forme actuellement accessible).

Une conséquence et une confirmation du point de vue que nous venons d'indiquer, est le sentiment de se trouver souvent en présence de choses familières que ne peut manquer, croyons-nous, d'éprouver le philologue ou l'historien des anciennes civilisations classiques s'il prend contact avec l'ensemble déjà imposant des archives et des travaux qui, depuis le début du siècle, ont étendu le domaine de la science de l'homme à la connaissance et à la compréhension du continent mystérieux. En particulier, le type d'organisation familiale solidaire de croyances et de cultes ancestraux dans lequel Fustel de Coulanges a enseigné à des générations de philologues à reconnaître le fondement de la Cité antique trouve sa contre-partie et son meilleur commentaire dans le système social très généralement répandu dans la presque totalité des populations de la région équatoriale et subéquatoriale, et notamment parmi les communautés agricoles de l'Ouest soudanais. Il n'est pas sans intérêt que ce soit précisément dans les mêmes civilisations qui, suivant la conception esquissée ci-dessus, représentent une stratification de culture aisément raccordable aux anciennes civilisations du monde méditerranéen, que s'observe, ainsi que nous le verrons, le développement d'institutions dont le rapprochement avec les cultes orgiaques et les mystères helléniques s'impose souvent à l'esprit et a été fait par les observateurs eux-mêmes.

Sans nous étendre sur ce sujet, nous rappellerons au moins la page curieuse dans laquelle Léo Frobenius a consigné des traditions concernant les rites de fondation des villes murées, au Soudan, recueillies de la bouche d'informateurs mandingues et dont il est superflu de noter qu'elles évoquent nécessairement les traditions sur la fondation des *oppida* latins *etrusco ritu* magistralement commentées dans un passage célèbre de la *Cité antique*.

« C'étaient les nobles (*Horro*), souvent fils eux-mêmes de châtelains et sans droit à l'héritage, qui étaient les fondateurs des bourgades fortifiées. Ils s'exilaient en groupe avec leurs griots (*djalli*) et leurs « forgerons ». Une fois l'emplacement choisi, de préférence au bord d'un fleuve, à quelque distance de l'embou-

chure, les forgerons consultaient l'oracle ; quand il était favorable, quand les poulets qui servaient à cette consultation avaient passé la nuit sans être victimes des animaux de proie, on se mettait à l'ouvrage avec des paysans des environs. Seul le jour du premier quartier de lune convenait à cette opération. La place choisie était jalonnée de piquets, en forme de carré ou de cercle ; quatre portes, vers les quatre orients, étaient prévues. Trois fois les jeunes gens faisaient le tour de l'enceinte avec les forgerons et un jeune taureau. Les espaces ménagés dans la clôture pour les portes étaient franchis d'un saut. Le premier vivant admis à l'intérieur était le jeune taureau qu'on y poussait en compagnie de quatre vaches ; lorsque trois d'entre elles avaient été saillies, l'animal était sacrifié dans des conditions telles qu'il venait expirer en répandant son sang sur le sol. La viande était partie consumée, partie destinée à un repas de communion, le premier que les hommes prenaient à l'intérieur de la nouvelle enceinte et dont l'effet était de créer un lien de fraternité entre les *Horro*, les *Djalli* et les *Numu*, lien qui engageait aussi leurs descendants. Tous se devaient fidélité désormais et les filles des uns étaient sacrées pour les autres. Un autel de forme phallique était érigé au-dessus de l'endroit où était enseveli le membre de l'animal à l'intérieur de la place et une fosse sacrificielle était aménagée auprès. Le chiffre rituel des animaux sacrifiés sur l'autel était de trois, celui des victimes sacrifiées sur la fosse à offrande de quatre. Ces sacrifices avaient lieu à la Nouvelle Lune. Les cérémonies de fondation étaient suivies d'une période de retraite, qui durait plusieurs mois et au cours de laquelle étaient encore interdite toute relation de paix ou de guerre avec les habitants des autres cités. Le sacrifice d'un autre taureau, en tout semblable au précédent (et évidemment son doublet mythique) marquait la fin de cette période et le commencement de la vie régulière de la cité, enfin dotée de sa personnalité mystique. A l'approche d'un solstice, le taureau en question, que l'on avait continué à nourrir dans la ville, s'échappait et à travers la campagne finissait par arriver devant la demeure d'une Vierge douée de toutes les perfections. Il restait là jusqu'à ce que les fondateurs de la nouvelle cité, partis à sa poursuite, aient retrouvé sa trace. La jeune fille, montée sur le taureau, consacrée par quelques graines répandues sur elle, était conduite à la nouvelle ville en cortège processionnel, au milieu des chants des griots et des démonstrations joyeuses des *Numu* et des *Horro*. Trois fois, le taureau et son précieux fardeau faisaient, à la nuit tombée, le tour de l'enceinte, puis ils entraient dans la ville par la porte de l'Est. [On reconnaîtra dans ce thème rituel, qui évoque quelques-unes des imageries mythologiques les plus célèbres de l'Antiquité classique, un mythe d'exogamie, combiné, semble-t-il et, d'après l'informateur mandingue lui-même, s'il faut en croire Frobenius, avec le thème mythique du mariage entre une divinité lunaire (le Taureau, fondateur et sans doute ancêtre), et une divinité solaire (la jeune fille)]. Sitôt le couple parvenu au centre de la Nouvelle Cité, tous deux étaient sacrifiés, le taureau, sur l'autel

surmonté du pilier phallique, la jeune fille, au-dessus de la fosse d'offrandes. Leur sang était conservé et devenait un talisman particulièrement précieux. Sur leurs corps inhumés, celui de la Vierge à gauche, celui du taureau à droite [cf. dans l'attelage de la charrue de Romulus, taurum in dextra, vaccam intrinsecus jugebant], s'élevaient les montants de la Porte. Alors seulement la Ville s'ouvrait au trafic et entrait en relations régulières avec ses voisins » (1).

Aux souvenirs classiques du *Ver sacrum*, du tracé du *pomœrium* et de l'enlèvement d'Europe, qui sont de mise ici, on pourrait ajouter celui du mythe de l'origine de la famille des Atlantes et de la fondation de leur capitale à la suite de l'union de la vierge Clito et de Poseidon, d'où naissent cinq couples de jumeaux mâles.

Il se trouve d'ailleurs que le fragment du *Critias* est probablement aussi le texte le mieux fait pour illustrer cette notion de l'absence de cloisons réellement étanches entre le domaine de l'antiquité classique, qui ne se survit que par la tradition écrite, et celui des civilisations de l'Afrique intérieure, à leur déclin, mais dont la vie ne s'est pas encore retirée. Il est d'autant plus naturel de le souligner ici que l'institution dont Platon, de quelque façon qu'il en ait eu connaissance, paraît s'être inspiré dans la mystérieuse description du « jugement périodique » des dix rois issus d'Atlas, est du type de celles précisément que nous pouvons rattacher au système des « sociétés secrètes » et groupements initiatiques dont le présent chapitre a précisément pour objet de de faire connaître quelques types caractérisés.

On sait que les dix rois, qui exercent le pouvoir sur les diverses régions de l'Atlantide exercent aussi une sorte de contrôle mutuel et collectif (2) les uns sur les autres, conformément aux lois de Poseidon gravées sur le pilier d'orichalque qui se dresse au milieu de l'île, dans le temple du dieu. A une date périodique, qui revient tantôt tous les cinq ans, tantôt tous les six ans, ils tiennent assemblée secrète sur les questions d'ordre général et pour juger leur propre conduite. Cette sorte de consistoire est précédé d'un renouvellement du lien collégial sous forme d'un sacrifice de type archaïque, qui donne lieu à une espèce d'ordalie ; des taureaux sont

(1) Cf. L. Frobenius, *Erlebte Erdteile VI, Monumenta Africana*, 1929. — *Kulturgeschichte Afrikas*, p. 177 sqq.

(2) ἡ δὲ ἐν ἀλλήλοις ἀρχὴ καὶ κοινωνία. (*Critias* 119 B).

lâchés dans l'enceinte de Poseidon ; les dix rois, sans assistants, donnent la chasse à l'un d'eux, à l'ancienne mode, sans armes de fer, avec seulement des filets et des épieux de bois ; le taureau capturé est sacrifié, selon un rituel dont il existe d'autres attestations dans le monde égéen, dressé et lié au pilier d'orichalque (1) ; le sang est recueilli pour diverses consécrations dont celle des célébrants ; ceux-ci en boivent une coupe, en manière d'ordalie, avant de s'engager par serment à respecter les lois de Poseidon. Puis vient la partie la plus mystérieuse du rite : (120 B)

« Quand la nuit était tombée et refroidi le feu du sacrifice, tous revêtaient de très belles robes couleur d'azur, et s'asseyaient à terre dans les cendres du sacrifice qui avait accompagné le serment ; dans les ténèbres, après extinction de tous les feux sacrificiels, ils étaient juges ou accusés, dès que l'un d'eux dénonçait la faute d'un autre. Justice faite, les jugements, le jour venu, étaient inscrits sur une tablette d'or, consacrée en souvenir en même temps que les robes ».

Quoique le texte ne parle que de « justice rendue » (δικάσαντες et qu'une réticence, qui ajoute à l'effet de mystère, rende obscure la façon dont est exécutée la sentence, il n'est pas douteux que Platon ne veuille laisser entendre que ceux qui ont été reconnus fautifs par leurs pairs sont supprimés ; il s'agit d'une sorte d'épuration pratiquée par le collège des Dix Rois sur ses propres membres. Peut-être les sentences rendues à la majorité atteignent-elles plus loin, car il nous a été dit précédemment que l'anathème s'étendait à tous ceux qui avaient transgressé les lois divines et que chaque roi s'engageait pour toute sa race (*génos*). Et, en effet, il est précisé, un peu plus loin, que si chaque roi exerce la haute justice dans la partie de l'Atlantide qui est placée sous son autorité, il n'a pas cependant droit de vie et de mort sur ses parents immédiats. Soit dit en passant, une disposition analogue aurait été en vigueur dans l'ancien royaume Hittite ; elle est remémorée, notamment, par des documents datant du règne de Télépinou (première moitié du XVII^e^ siècle) (2).

Mais la description du *Critias* n'a certainement rien à voir avec l'ancienne civilisation hittite. D'évidence, elle relève de

(1) Le mode de sacrifice est figuré sur les monnaies d'Ilion, justement rapprochées du passage du *Critias*, dans J. Harrisson, *Themis*, p. 165.
(2) L. Delaporte, *Les Hittites*, p. 67.

la fiction romanesque, ce qui ne veut pas dire que les éléments mis en œuvre proviennent de la fantaisie de Platon, qu'il les ait empruntés à des récits d'aventures partiellement fabuleux ou à d'anciennes chroniques. On a pensé aussi que l'Atlantide et ses lois devaient quelque chose au souvenir de l'ancienne civilisation crétoise. Il est possible.

Mais si, comme on l'a excellemment dit (A. Rivaud, notice sur le *Critias*, dans l'édition Budé, p. 253), Platon excelle à « baigner d'une lueur de rêve » les données qu'il emprunte à la réalité pour construire des fictions où se projettent des songes politiques grandioses, c'est en pleine barbarie africaine, croyons-nous, que nous surprenons le fonctionnement de l'institution qu'idéalise le cérémonial du jugement des dix rois issus d'Atlas. Le rapprochement est peut-être d'autant plus intéressant à signaler qu'il paraît avoir échappé à l'auteur à qui nous empruntons, ici encore, la connaissance des faits en question. Ils sont consignés parmi d'autres notes concernant le passé récent des *Bosso*, population de pêcheurs et agriculteurs riverains du Niger au Sud-Ouest de Tombouctou, au nord du pays Bambara, contenues dans le tome VII du recueil de L. Frobenius, *Atlantis* (1). L'autorité sociale était, ici, moins aux mains des chefs héréditaires des villages que dans celles des dirigeants des « sociétés secrètes » instruments des *Anciens*. Celle du *Kumang* (qui serait l'analogue du *Komo* bambara), présentement en déclin, a laissé le souvenir curieusement légendaire des rites sanguinaires qu'elle perpétrait ; ils se célébraient tous les sept ans ; seuls les anciens qui avaient atteint au plus haut grade de la société étaient admis, et l'emplacement où avait lieu la fête était interdit aux femmes, aux garçons et même aux jeunes gens. Les vieillards admis à participer à la cérémonie devaient fournir, outre de la bière, un taureau noir destiné au sacrifice. L'animal était immolé, *dressé et suspendu au tronc d'un palmier*. Les célébrants avaient à se pourvoir en outre d'un costume cérémoniel, comportant, avec une coiffure, un pantalon et une blouse de couleur jaune. La convocation avait lieu par les soins du président de la confrérie et l'annonce en produisait une grande efferverscence dans le pays ; le lieu d'assemblée était une clairière dans la forêt ; les confrères

(1) L. Frobenius, *Atlantis*, Volks Märchen u. Volks Dichtungen Afrikas, VII. *Dämonen des Sudan*, 1924, p. 89 sqq.

prenaient séance, assis en rond autour du président (*mare*) qui siégeait lui-même sur une toison de bélier noir recouvrant une peau humaine. Chaque confrère avait eu soin d'apporter ses poisons et drogues magiques (*Korli* des Bambara). Les sept premiers jours étaient occupés en sacrifices, banquets et palabres. Il est probable que les entretiens qui avaient lieu à ce moment avaient pour objet principal d'aboutir à une entente au sujet des personnes à faire disparaître. Au bout de sept jours, commençait la partie importante du mystère. Il se célébrait au pied d'un arbre sacré, censé être la « Mère du *Kumang* » et dont effectivement le bois servait à la fabrication des masques du Kumang. Au pied de l'arbre était ménagée une fosse, au fond de laquelle était tapi le masque, dont la manifestation était, aussi, celle du dieu de la société, et qui comportait un accoutrement de plumes. Au jour marqué, alors que les confrères se tenaient assis en cercle, le visage tourné vers l'intérieur, il commençait à surgir vers la fin de l'après-midi. Le griot de la compagnie soulignait cette apparition par un chant, que reprenait le masque, et auquel les répons étaient donnés par les membres de la confrérie. Le masque se mettait à danser ; d'abord tout petit, il grandissait peu à peu. Quittant la fosse, il dansait maintenant autour du cercle des confrères, qui, tournant le dos, accompagnaient de battements de mains la danse de l'être démoniaque ; qui se retournait était frappé de mort. D'ailleurs dès que le masque, dont la taille ne cessait de croître, avait commencé sa danse qui se prolongeait de nuit, la mort commençait à frapper dans la population. La danse continuait trois jours de suite, au cours desquels le masque répondait en forme oraculaire aux questions qui lui étaient posées ; ces réponses valaient pour les sept ans qui devaient s'écouler jusqu'à la cérémonie suivante ; à la fin de ce *triduum*, il prononçait aussi sur le sort du président de la confrérie et annonçait s'il devait assister ou non à la fête suivante ; dans le cas de la négative, il devait mourir plus ou moins rapidement au cours du nouveau septennat, et il était pourvu immédiatement à son remplacement. De toute façon, de nombreuses victimes périssaient, soit dans la masse de la population, soit dans le cercle des anciens, pendant ces journées.

Afrique australe et orientale: l'initiation tribale.

Les indications suivantes ne sauraient prétendre fournir, même sous forme d'esquisse, une vue d'ensemble, pour l'étendue du continent noir, des cérémonies de diffusion à peu près générale, par lesquelles s'y marque le passage de l'enfance à l'adolescence, ni étudier les formes diverses d'associations qui ont pour principe l'initiation, et, en particulier, les groupements par classes d'âge à base initiatique. Quoique les documents concernant le système de ces institutions soient déjà nombreux et se soient multipliés avec le progrès des études africanistes, nous manquons encore d'une synthèse autorisée. Si souhaitable qu'elle soit, elle ne pourrait sans doute être que provisoire, à cause de l'extrême plasticité de ces institutions que nous avons déjà eu occasion de souligner, et parce que les témoignages qui les font connaître sont de ceux qui, par la nature même de l'objet auquel ils se rapportent, sont loin d'en éclairer également tous les aspects. Si, d'un cas à l'autre, la part des éléments ésotériques est, certainement, très variable, on peut dans nombre de cas, soupçonner que l'intervention de ces éléments rend plus difficile souvent, plus délicate toujours, la tâche de l'observateur (1).

Les exemples allégués ci-dessous ne tendent à autre chose qu'à présenter, en les commentant, quelques faits typiques, empruntés à des travaux autorisés et de nature à faciliter l'examen ou la discussion de faits analogues dont on est porté à soupçonner l'existence dans le passé des sociétés antiques et le rôle dans la détermination de certaines institutions civiles ou religieuses.

En ce qui concerne les cérémonies et rites qui interviennent au moment de l'adolescence, il semble que quelques traits essentiels se retrouvent dans la plupart des cas ; malgré des différences locales très accusées, leur fréquence permet de reconnaître l'unité d'un système d'institutions. Il s'agit

(1) Il y a lieu en particulier d'attendre un notable enrichissement du sujet comme suite de la publication qu'on espère prochaine des matériaux recueillis par la mission Dakar-Djibouti et qui éclaireront en particulier d'un jour nouveau la question des initiations aux sociétés à masques, chez les Dogon, et de leur rapport avec les cycles de fêtes et de représentations.

toujours d'une cérémonie collective à laquelle participe l'ensemble des garçons d'un village ou d'un groupe de villages lorsqu'ils ont atteint l'âge de la puberté. Quoique ces rites de majorité donnent lieu à des réjouissances et à des échanges de cadeaux de la part des familles auxquelles appartiennent les jeunes gens, le caractère en est nettement extrafamilial. La date est fixée par les autorités du village, ou, dans les Etats à forme monarchique, par le roi ou ses représentants. La cérémonie peut se répéter chaque année, mais il arrive aussi qu'un intervalle de plusieurs années s'écoule entre deux cérémonies successives. Les éléments qui se reconnaissent dans la plupart des formes que revêt l'institution sont les suivants : les jeunes gens subissent en commun une période de noviciat d'une durée variable de plusieurs semaines à plusieurs mois, pendant laquelle ils séjournent le plus souvent hors du village, dans un emplacement affecté à cet usage et sévèrement interdit aux femmes et aux non-initiés ; pendant cette retraite, ils sont soumis à l'autorité de personnes commises à cet effet et qui président à leurs exercices ; ceux-ci consistent en épreuves diverses auxquelles s'ajoutent des mutilations qui ont valeur de marque ethnique. Parmi ces mutilations, la circoncision, qui, sans être universelle, a pris une importance grandissante, est devenue un élément extrêmement important de ces pratiques et en a commandé certains développements. Il y a ensuite, ou simultanément, apprentissage de danses, de formules et de maximes diverses, ainsi qu'initiation à des rites spéciaux. Le temps voulu écoulé, les initiés rentrent cérémoniellement au village où ils sont accueillis par des réjouissances. C'est à ce moment seulement qu'ils sont nés à la vie civique.

Des exemples particulièrement nets de ces rites d'adolescence se rencontrent chez les populations noires de l'Afrique australe, au sud du Zambèze, c'est-à-dire chez les Bantou méridionaux. Par le genre de vie, principalement pastoral et l'organisation militaire, ces populations offrent des affinités avec des populations de caractères ethniques ou linguistiques différents, répandues dans les régions de steppes de l'Afrique orientale. Il est d'autant plus indiqué de commencer par elles que le système des initiations tribales et des classes d'âge y apparaît indépendamment des autres formes d'associations initiatiques (confréries, sociétés secrètes, etc...) dont le développement ne se constate pas ici.

Les indications suivantes empruntées au résumé de S. Passarge (1) peuvent être considérées comme une image générique, valable pour les principaux groupes entre lesquels se répartissent ces éléments ethniques : Zoulou (Xosa) de la région du Cap, du Natal et du Zoulouland, avec les populations apparentées de l'Est-Africain portugais (Ba Thonga) et du Matabéléland ; Bantou de l'Orange et du Transvaal et districts voisins (Betchouana, Basouto, Bapédi, etc., ainsi que, dans une certaine mesure, le groupe occidental Herero-Ovambo, Sud-Ouest africain et Angola méridional). Au souvenir de l'ancienne organisation par classes d'âge, dit cet auteur, « se rattachent d'abord les cérémonies auxquelles les garçons (ou bien les garçons et les filles) ont à se soumettre à l'époque de la puberté. Les relations avec le culte des ancêtres y transparaissent nettement. Les novices doivent vivre dans la brousse, sous l'autorité d'un vieil homme ou d'une vieille femme ; ils se bâtissent des huttes de gazon, notamment durant l'hiver. Il leur est interdit d'allumer du feu et ils doivent vivre de ce qu'ils trouvent. Ils ont comme vêtement un pagne d'herbes, se frottent le corps d'un enduit blanc et portent comme insigne une houe. Ils sont les esprits des morts ; à ce titre rôdent de nuit autour des habitations, peuvent se permettre toute espèce de mauvais coups, et ne manquent pas de rosser, voler et détrousser ceux qui leur tombent sous la main. Au cliquetis des sonnailles de danse ajustées à leurs membres et aux cris aigus qu'ils poussent, on est averti de leur approche et chacun de s'enfuir. Après quelques mois, a lieu leur réception dans la tribu, qui donne lieu à des cérémonies et fêtes diverses. Les filles sont mûres pour le mariage, les garçons pour la vie guerrière. A remarquer... que les garçons qui ont passé par ces rites, forment chez les Betchouana, les Amaxosa et Ama-Zoulou, une organisation militaire, autrement dit une compagnie fermée qui guerroie pour son propre compte. Chez les Betchouana, une bande de ce genre s'appelle *Mopato*, autrement dit « mystère ». Avant leur réception, les garçons ont à se soumettre à des exercices pénibles et à endurer toute espèce de sévices comme épreuves de leur courage, endurance et maîtrise

(1) S. Passarge, *Sudafrika, eine Landes, Volks u. Wirtschaftskunde*, 1908, pp. 249, 250.

d'eux-mêmes. La nourriture leur est distribuée aussi parcimonieusement que les coups et meurtrissures le sont généreusement ».

Pour corriger ce qu'a de trop général, cette esquisse de l'*école caffre*, selon l'expression des anciens colons de la région, nous résumerons deux exposés plus détaillés de la forme locale qu'elle revêt dans certaines tribus.

De la description des cérémonies qui accompagnent la circoncision au Natal (Amaxosa et Amafingo), telles que les rapporte le Père Albert Schweiger, missionnaire, on retiendra les traits suivants : la circoncision est la condition nécessaire pour participer à toute vie civique ; s'y soustraire, c'est, non seulement, renoncer à tous honneurs, mais s'interdire de participer aux assemblées et conseils des hommes et même de contracter mariage. Lorsque un certain nombre de garçons ont atteint l'âge requis (entre 17 et 20 ans), le chef du village décide en conseil le moment où l'initiation (*ubukweta*) aura lieu ; il désigne, outre l'opérateur, un certain nombre de personnes auxquelles seront confiées l'instruction et la direction des novices (*abakweta*) ; il fixe aussi l'emplacement où sera construit l'édifice dans lequel les jeunes gens seront confinés pendant leur retraite (*isikweta*). La circoncision a lieu ordinairement en décembre, c'est-à-dire dans la saison chaude puisque nous sommes dans l'hémisphère austral. Elle est précédée d'un bain et suivie d'une période de réclusion stricte, jusqu'au moment de la guérison. Lorsqu'elle est intervenue, les jeunes gens se rendent au village pour exécuter la danse qui leur a été enseignée pendant leur claustration et qui se répète presque quotidiennement pendant une période de six à huit mois. Ils continuent à passer la nuit dans la maison commune qui leur a été aménagée en dehors du village, mais ils y ont la compagnie des filles non mariées avec lesquelles ils peuvent entretenir les rapports les plus libres. Cette danse, l'*umtshilo*, apparaît comme un élément essentiel dans cet ensemble de rites, au moins pour la partie qui n'en est pas complètement ésotérique. Dès avant leur entrée en retraite, les jeunes garçons ont eu à se pourvoir du costume de cérémonie qu'ils revêtiront pour cette danse. Il consiste essentiellement en un pagne de feuilles de pal-

(1) A. Schweiger, *Der Ritus der Beschneidung unter Ama Xosa und Ama Fingo in der Kaffraria, Südafrika*, Anthropos IX, 1913, p. 53 sqq.

mier qu'on enroule autour du corps et en une coiffure également faite de feuillages qui s'élève fort haut au-dessus de la tête et masque le visage ; elle est complétée par un long panache également végétal. L'accoutrement comporte en sus des lanières en peaux d'animaux qui flottent aux bras et aux jambes ; enfin, le corps est enduit d'argile blanche. Un long bâton complète l'équipement exigé. Ce costume cérémoniel n'est porté que pendant la danse ; le reste du temps, le vêtement se compose d'une simple peau de mouton ou de chèvre. Elle est ramenée de façon à cacher le visage si le novice rencontre une personne de l'autre sexe.

Le temps venu de l'*umsthilo,* les novices, accompagnés de leurs instructeurs, se rendent de kraal en kraal, pour exécuter publiquement la danse dont l'accompagnement est fait par les femmes qui battent des mains, en frappant sur des peaux de bœufs disposées en guise de tambour ; la période pendant laquelle se prolonge cette cérémonie, soit pendant plusieurs mois, est une période de fêtes, de bombances et d'orgie sexuelle. Les propriétaires des kraals visités font, tour à tour, les frais de ces réjouissances. Dans les intervalles, les garçons continuent à habiter l'*isikweta.*

L'*umtshilo* prend fin à une date fixée, comme celle du début, par une décision du chef et des anciens. La rentrée des jeunes gens se fait avec solennité et au milieu de démonstrations de joie. Les pères sont venus revoir leurs fils, auxquels ils apportent de nouveaux vêtements. Tout ce qui a appartenu aux novices pendant la période qu'ils viennent de vivre, ainsi que leurs insignes et costume cérémoniel, doit être abandonné par eux. Le tout est rassemblé dans la maison où ils ont été reclus et tout est brûlé à la fois, pendant que le cortège s'éloigne et prend le chemin du retour. Il est rigoureusement interdit, sous peine d'encourir les plus graves dangers, de se retourner pour voir cet incendie. Poursuivis par leurs aînés, les jeunes gens ont, au préalable, exécuté une course jusqu'à un cours d'eau, où ils doivent prendre un bain qui les purifie, notamment des restes de leur enduit blanchâtre. C'est un honneur d'arriver le premier et un déshonneur d'être le dernier. Après cette purification, les jeunes gens sont reçus définitivement dans les rangs des hommes faits et des guerriers ; ils prennent leurs nouveaux vêtements et portent un bâton comme les adultes ; ils entendent, d'un ancien, un discours sur les prérogatives et les devoirs de leur nouvelle condition.

Il convient de remarquer que le masque de danse de l'*umtshilo* n'est pas seulement le plus simple des masques africains, puisqu'il est essentiellement composé d'un paquet d'herbes ou de roseaux séchés cachant le visage ; mais le reste du costume, qui consiste en un court jupon d'herbes, est très exactement le vêtement ordinaire des femmes betchouana, et qui peut être considéré comme un type archaïque du vêtement féminin dans la région.

Alors que la description précédente insiste surtout sur les « rites de sortie de retraite », des initiés, et laisse dans l'ombre, peut-être par manque de renseignements suffisants, les pratiques qui occupent le temps de réclusion, nous devons au missionnaire protestant H. Junod, dont le nom fait autorité en ce qui concerne les mœurs des Bantou méridionaux de la région de Lourenço-Marquès, une relation exceptionnellement précise de la façon dont les rites d'initiation à la puberté étaient célébrés dans les « écoles de circoncision » dans diverses fractions excentriques du groupe Ba-Thonga ou de groupes apparentés. Les renseignements, obtenus d'indigènes convertis par la suite, ont trait à la manière dont ces usages étaient pratiqués au début de la seconde moitié du XIX[e] siècle. Nous suivons le résumé très circonstancié donné au tome I de la nouvelle édition française (1936) de la monographie de cet ethnographe concernant les Ba-Thonga (1).

Les rites d'initiations ou *ngoma*, en relation aussi avec la circoncision, sont célébrés tous les quatre ou cinq ans, et réunissent normalement des garçons de 10 à 16 ans. Ils durent environ trois mois, pendant lesquels les initiés sont reclus dans la loge d'initiation appelée *soungi*. C'est une enceinte de palissade renforcée de branches épineuses dont l'entrée est rigoureusement interdite à ceux qui n'ont pas été préalablement initiés, et, naturellement, aux femmes. A l'intérieur sont aménagées deux séries de hangars sommairement construits, ainsi que des tables rustiques, avec, au centre, un foyer en pierre, appelé ,dans le langage spécial de l'école, le *Grand Eléphant*. L'entrée est disposée en une sorte de labyrinthe pour éviter tout accès inopiné. Le temps de retraite est au

(1) H.-A. Junod, ***Mœurs et coutumes des Bantous, la vie d'une tribu sud-africaine***, Paris, 1936, I, pp. 74, 93 (1re éd. angl. *The Life of a South African Tribe*, Neufchâtel). Les mêmes données, plus circonstanciées, avaient été présentées de façon romancée dans la *Nouvelle* du même auteur, *Sidji*, Neufchâtel, 1881.

fort de la saison froide, après la moisson, et à une date marquée par le chef et choisie, pour des raisons symboliques, en relation avec l'époque où se montre l'étoile du matin. Pendant toute la période, danses, réjouissances et chants usuels, sont interdits dans les villages. Entrent en retraite en même temps que les garçons et habitent la loge une vingtaine d'adultes, à titre de parrains et de directeurs de l'initiation, et les garçons de la précédente initiation, qui font office de *bergers,* c'est-à-dire de gardiens et de tourmenteurs des novices. Un ancien est chargé plus spécialement de la conduite et de la discipline, très rude, de l'école.

L'opération de la circoncision a lieu préalablement à l'entrée en loge, dans un emplacement spécial dénommé « place du crocodile » et après une série de rites d'entrée caractérisés : franchissement d'un feu, passage entre deux haies de gardiens qui distribuent des coups aux novices, coupe des cheveux. Les opérateurs sont déguisés avec des crinières de lion. Désormais, et pendant leur réclusion, les candidats à l'initiation ne porteront que des ceintures de feuillage et se peindront le corps d'argile blanche.

Le temps de retraite est occupé par une discipline ayant caractère d'épreuve très rude ; plusieurs heures de la journée sont employées à feindre de transpercer, avec une sagaie, l'animal symbolique qu'est le foyer allongé dans la cour, sous la surveillance des bergers qui stimulent le zèle en prodiguant les coups ; la nourriture est apportée par les mères et parentes auxquelles il est interdit d'apercevoir les novices et transmise par les bergers ; elle doit être prise sans aucune boisson ; la nuit est passée à même le sol, malgré le froid, la tête seule tournée vers le foyer ; une partie de la journée est occupée aussi par une instruction qui comprend essentiellement l'apprentissage par cœur de formules et de chansons, de signification très obscure, mais qui sont expliquées comme renfermant des allusions symboliques aux particularités du *ngoma ;* la connaissance de ces formules symboliques permettra, par la suite, aux initiés de se reconnaître. Il est à noter que l'*aischrologie,* en contraste complet avec la réserve normalement observée dans les paroles au village, est de règle durant le *ngoma,* même dans les relations entre garçons et adultes et même si ceux-ci, comme il est normal, sont des parents. Le monde du *ngoma* est bien un « autre monde », c'est-à-dire un monde à l'envers. Les sorties

ont uniquement pour but des entreprises de chasse, notamment aux oiseaux. Ceux qui s'y montrent insuffisamment habiles sont châtiés. Les châtiments affectent la forme de brimades ou de sévices cruels. Si un décès se produit, le corps est enterré sans cérémonie.

L'approche du terme du temps d'initiation est annoncée par l'érection d'une perche au sommet de laquelle un personnage déguisé figure le *moulagarou* que les novices saluent du nom de « grand-père ». Cette apparition réitérée semble donc devoir être comprise comme la révélation d'un esprit ancestral. Peu après, une medecine purificatoire est administrée aux garçons. Au moment de leur sortie, ils ont à exécuter d'abord en public et en présence des femmes devant qui ils reparaissent pour la première fois, la danse masquée. Il s'agit aussi de masques de feuilles de palmier tressées, mais d'une dimension considérable et qui enveloppent toute la partie supérieure du corps. Les masques dansent deux à deux, en exécutant des bonds en hauteur. Si l'un d'eux trébuche ou laisse tomber son masque, c'est une faute grave et l'on dit qu'elle doit être punie de mort ; en fait, il ne s'agit que d'une mort feinte pour terrifier les non-initiés. A partir de ce moment, l'initiation touche à sa fin, qui est marquée par des rites de sortie analogues à ceux qui ont été signalés précédemment ; les initiés, poursuivis par les bergers prennent un bain, se débarrassent de l'enduit blanc et le remplacent par une couleur ocre ; les cheveux sont à nouveau coupés. Pendant ce temps, on rassemble tous les débris du *ngoma* ainsi que les masques et vêtements de nattes et le tout est brûlé en même temps que les hangars du *soungi*. Il est sévèrement interdit, sous peine de perdre la vue, de se retourner pour contempler l'incendie. Les initiés sont maintenant accueillis dans leur famille, reçoivent de leurs pères des habits neufs et des femmes de leur famille des mets accommodés de façon savoureuse. Ils se rendront processionnellement en présence du chef auquel ils font un cadeau, qui leur a été remis par leur mère. Ils portent désormais un nom nouveau.

L'intérêt des exemples précédents vient de ce que, dans leur simplicité relative, ils accusent fortement quelques-uns des caracatères propres à ces complexes rituels. Au point de vue social, le schéma selon lequel ils s'ordonnent, souligne nettement leur signification en tant que rites de passage, par

le moyen desquels est franchie une étape, — et, dans l'espèce, une étape décisive, — de la vie de l'individu. Il est incontestable que les rites de puberté sont pénétrés d'un symbolisme élémentaire, propre à inculquer l'idée qu'à l'accession de l'individu à l'âge d'homme s'éveille en lui, avec des capacités et des aptitudes nouvelles, la personnalité civique. Dans un ordre d'idées un peu différent, ils solennisent le passage du groupe plus étroit de la famille dans laquelle l'enfant a vécu jusque-là, au groupe plus étendu qui forme la base de la vie militaire et politique, et surtout ils contribuent à donner à la collectivité que forme l'élément masculin au sein de la société, la conscience de son unité et de sa cohésion.

Mais l'aspect religieux de ces pratiques, à supposer même que certains éléments en aient échappé parfois aux observateurs étrangers, n'en doit pas moins être souligné. A s'en tenir au schéma général, les points suivants ne semblent guère contestables : le séjour des novices dans leur lieu de réclusion est un véritable voyage dans l'au-delà, dans le monde du surnaturel et des esprits. Il n'y a pas seulement passage d'un état à un autre, du stade de l'enfance à celui de l'âge adulte. Il y a passage par un état intermédiaire dont une série de rites de caractère très net marquent l'entrée et la sortie. Cet état intermédiaire est précisément celui dans lequel les novices vivent quelque temps d'une vie surnaturelle, qui est celle même des esprits et des âmes des défunts. Les interdits qui pèsent sur eux, et dont l'infraction entraîne les effets les plus redoutables, proviennent de ce qu'en eux s'accomplit, à ce moment, le contact avec tout un potentiel de forces magiques et religieuses. Placée aux limites de la portion du sol appropriée et aménagée aux besoins et aux usages de la vie sociale, — en dehors de laquelle les novices sont eux-mêmes placés momentanément, — la brousse est d'abord le réceptacle de ces forces magiques. Là où l'animisme, comme il arrive assez normalement, a pour base une sorte de *mânisme* universel, la brousse passe souvent pour la région que hantent les défunts réincarnés, les catégories de défunts, en particulier, — tués à l'ennemi, suicidés, femmes mortes en couches, — en qui le trépas a laissé une vitalité redoutable. De toute façon, elle est le domaine de puissances moins définies et plus redoutables que celles avec lesquelles une alliance permanente est établie en vertu de la tradition familiale ou du lien qui résulte de la possession de l'arbre ou de

l'animal sacré. Momentanément exilés dans ce domaine, qui est celui des esprits, ou dans un espace qui le représente symboliquement, les jeunes gens, au cours de leur noviciat, sont en quelque manière voués à ces puissances occultes. Les épreuves qu'ils traversent, les mutilations qu'ils subissent, équivalent à un sacrifice périodique dont la collectivité recueillera le bénéfice.

En échange, il leur est donné d'assimiler une parcelle des forces agissantes disséminées dans la nature qui achèvera le développement de leur personnalité sociale et humaine. Ils reviendront plus forts, plus braves ; ils auront acquis la sagesse qui leur permettra de participer aux délibérations des hommes. Au moment où s'accomplit ou s'achève en eux l'évolution de la puberté, les rites en les imprégnant des forces de renouvellement qui sont accumulées dans les lieux où les âmes des défunts attendent leur réincarnation, leur assurent la faculté de continuer et de perpétuer la race. Le fait est qu'ils sont pour un temps, eux-mêmes, ces puissances et ces esprits incarnés. Les déguisements qu'on leur impose, l'enduit éclatant dont ils sont badigeonnés, les vêtements de feuillage qui les métamorphosent en arbres ou en buissons vivants, les masques étranges dont ils s'affublent, correspondent à l'idée qu'on se fait des démons de la brousse ou des esprits qui la hantent. Le genre de vie qu'ils mènent, et qui est tourné vers les techniques archaïques de la chasse et de la cueillette, est proprement le genre de vie des ancêtres.

L'initiation, enfin, comporte fréquemment, sinon régulièrement, la révélation et la familiarisation avec les instruments sonores, trompes ou *bullroarers,* qui passent pour être la voix des génies et dont le contact ou la vue est strictement interdit aux femmes. Enfin, le caractère religieux de la danse qui est l'aboutissement normal du noviciat, doit être mis en valeur en partant des même notions. Le caractère extatique et orgiastique de ces manifestations sous le masque, n'est pas douteux et pour les commenter, il faut toujours revenir à l'opposition magistralement établie par l'un des auteurs suivis par Strabon, — dans l'*excursus* précisément où il s'explique sur la nature démoniaque des « Courètes » — entre les cultes civiques et domestiques et ceux qui admettent l'orgiasme, la danse et le mystère. Chez les noirs africains — comme dans les civilisations du monde classique méditer-

ranéen — le sacrifice et l'offrande sont l'acte ordinaire du culte domestique ou civique, dont les chefs des familles ou de la communauté villageoise sont les officiants habituels. Si les modalités diffèrent, l'essentiel du rite se ramène, en somme, à accroître et renouveler la vitalité de l'esprit protecteur en lui faisant parvenir l'élément vivifiant inclus dans les aliments et, plus particulièrement, dans le sang répandu des victimes. Dans la danse, c'est une autre conception des rapports entre la société et les forces mystiques qui trouve son expression. Sans doute, on lui reconnaît une force efficace propre à agir sur l'ensemble de la nature. Mais cette efficacité, qui correspond à l'intensité des énergies physiques et mentales auxquelles elle donne occasion de se dépenser, elle l'emprunte elle-même aux puissances surnaturelles dont le primitif peuple l'univers. La danse religieuse a pour objet l'évocation et la manifestation, la matérialisation en somme, de ces puissances. Dans leur déguisement cérémoniel, les danseurs apparaissent aux spectateurs, comme des êtres surnaturels, et, sans doute, eux-mêmes partagent-ils cette illusion quand, à la suggestion du costume, s'ajoutent la frénésie du mouvement et l'exaltation due aux épreuves et aux macérations préparatoires. L'entrée dans la vie sociale de chaque génération successive a ainsi pour condition une communion préalable qui s'opère en elle avec le sacré ; elle équivaut, par l'accomplissement de rites pour lesquels les jeunes gens se sont qualifiés par un entraînement préliminaire et exceptionnel, à une manifestation, à une révélation, à un renouvellement périodique d'un principe divin.

Il ne saurait être question dans cette esquisse d'indiquer les variantes observables de l'initiation dans les autres régions de l'Afrique orientale où, même dans les cas d'atrophie du système, on constate presque toujours, sauf le cas d'influence européenne prédominante, des éléments caractéristiques. Ainsi qu'il a déjà été indiqué, l'absence de confréries et de sociétés à initiation, qui est remarquable dans toute l'aire orientale africaine, a contribué à conserver à l'institution sa netteté. Pour prendre néanmoins encore un exemple, chez les *Mangandja* du sud du Nyassa, la durée des rites a été réduite (jusqu'à un jour pour les filles), alors que chez leurs voisins *Yao,* l'initiation dure deux mois pour les garçons, un mois pour les filles. Le même mot désigne la circoncision et la danse, qui a lieu dans le cas d'initiation des filles comme

dans celui des garçons (1). Etre initié, c'est « être dansé » (2). Le nom de l'enfant est changé après l'initiation. Un campement spécial est aménagé pour les novices avec des maisons ou « tanières » de gazon. La danse a lieu dans un endroit écarté de la forêt chez les Yao, sur la place du village chez les Mangandja ; elle donne lieu au tracé de figures, sur le sol, au moyen de cendres blanches, et qui représentent des animaux, notamment le léopard, le crocodile et le lamantin. Le mot qui désigne ces figures (*chinyao*, plur. *zinyao*) est aussi appliqué aux personnages déguisés dont les costumes et masques de feuillages, de peaux, de bois ou de terre, évoquent aussi des animaux divers (buffles, éléphants). Ils dansent avec les nouveaux initiés et sont eux-mêmes d'anciens initiés. Diverses instructions et enseignements de préceptes prennent place également au cours de ces rites.

***

Au nord des Grands lacs, les masques ont perdu de leur importance, mais non la danse d'initiation. Il y a lieu de dire un mot de la forme qu'elle prend chez les *Masaï*, d'autant plus que les rites de puberté y sont en rapport avec le développement de l'organisation par classes d'âge, qui prend ici une importance et une netteté que nous n'avons pas encore rencontrée dans les exemples précédents. Aussi bien, est-ce cette organisation qui a valu une bonne partie de sa célébrité à cette population, hamitique de langue et d'affinités ethniques, avec une puissante organisation militaire développée sur la base d'une économie pastorale (1).

Le trait le plus original des coutumes de puberté est l'alternance de plusieurs années consécutives (4 à 5) pendant lesquelles, une fois par an, à un jour fixé par le chef (*ol oiboni*), les garçons sont circoncis, et d'une période de durée équivalente pendant laquelle il n'est pas procédé à la circoncision, mais à l'exécution, qui se renouvelle périodiquement pendant plusieurs semaines, de l'*engebata*, c'est-à-dire de la

(1) Rev. D. Cl. Scott, *A cyclopaedic Dictionary of the Mang'anja Language spoken in Brit. Central Africa*. Edinb. 1892, s. v. *bvinitsa, chinamwali, ndagala, chinyao, mwambo*.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Les données ci-dessous sont empruntées à A.-C. Hollis, *The Masai*, 1905 et M. Merker, *Die Masai*, 2e éd., 1910.

danse exécutée par les garçons appelés à être circoncis dans la période suivante. On voit que la circoncision correspond ici, non à la phase d'entrée, mais à la phase de sortie des rites de passage. L'âge normal de la circoncision est entre 12 et 16 ans. Elle n'entraîne pas de réclusion particulière des garçons qui passent une semaine dans la maison de leur mère. Dans la période qui suit immédiatement, ils se livrent à des parties de chasse dans la brousse, dont le but est de procurer de petits oiseaux, dont les dépouilles suspendues autour de leur tête, par le bec, leur font une sorte de couronne ; le visage est peint d'argile blanche et l'accoutrement complété par un panache de plumes d'autruche. La période prend fin avec le sacrifice d'un bouc de couleur blanche, dont la chair est consommée dans un repas (Merker, p. 60 sqq.).

Avant l'opération, le candidat avait sacrifié une brebis ou un taureau. C'est la victime « pour faire sortir » (de l'enfance). Il avait été rasé et avait accompli une tournée de visites. Dans cette période préparatoire, les futurs circoncis se livrent à des danses et se peignent déjà le corps en blanc. Un rite remarquable est qu'après l'opération, le garçon doit abattre un arbre d'une espèce déterminée que les jeunes filles portent au kraal où il est érigé au sommet d'une hutte (Hollis, p. 295-296).

Tous les jeunes gens circoncis pendant une série d'années de circoncision, forment une classe d'âge (*ol boror*). A l'intérieur de cette classe d'âge, un groupement plus restreint réunit les circoncis de la même année. Deux classes d'âge successives forment une unité, de telle sorte que l'une des deux divisions forme la division ou *mor* de droite, l'autre classe la division de gauche. Chacune a des prescriptions particulières relatives à la prohibition de l'emploi de certains mots et à l'interdiction de certains aliments. Chaque classe d'âge reçoit du chef, qui est un chef à caractère religieux, devin et sorcier (*ol oiboni*), un nom spécial.

C'est par rapport à la circoncision et au service militaire qui en est la suite, que se répartissent les différentes catégories d'âge, désignées en pays africain, par une appellation générique. Comme l'époque de la vie où est pratiquée la circoncision est assez variable, les limites d'âge d'une catégorie à l'autre sont assez indéterminées. D'après Merker (pp. 66-67) le jeune Masaï est appelé, en tant que jeune garçon, *ol aiɲoni* (plur. *el ajok*) pendant la période de prépa-

ration à la circoncision et jusqu'à la guérison *os siboli* (plur., *ex sibolio*) ; il est ensuite, au cours des deux années suivantes, qui sont une sorte de noviciat militaire, *ol barneti* (plur. *el barnot*) ; puis il compte parmi les guerriers *el moran* (sing. *ol morani*). L'organisation militaire est ici, en effet, fondamentale. Le rôle des guerriers est d'assurer la défense et la paix du territoire. Ils l'assument en menant une existence spéciale qui se prolonge jusqu'au moment de leur mariage, c'est-à-dire vers la trentaine. L'armée active se trouve ainsi composée normalement de deux classes d'âge solidaires. Les guerriers vivent à part, dans des kraals spéciaux qui reçoivent tout le contingent d'un district et qui sont normalement placés à des points stratégiques. Dans ces camps, les guerriers ont souvent la société de leur mère et cohabitent normalement avec les jeunes femmes non mariées de la classe d'âge correspondant à la leur. Même dans la période suivante, qui est celle du mariage, les relations restent normalement très libres entre hommes et femmes considérés comme contemporains par l'époque de leur initiation. Chaque groupe de guerriers a un représentant choisi par lui, qui est essentiellement l'orateur chargé notamment des relations avec le chef religieux ou avec le reste de la population et les chefs de districts pris parmi les anciens guerriers, mais qu'ils concourent à désigner. Le régime alimentaire des *el moran* est composé exclusivement de lait et de viande ; les repas de viande se prennent hors du kraal et donnent lieu à l'organisation de petites sociétés d'amusements qui se réunissent à intervalles fréquents pour ces repas forestiers. L'usage des boissons fermentées leur est interdit, ainsi que la procréation des enfants.

Même après la circoncision, les *el moran* n'admettent pas immédiatement comme leurs pairs les nouveaux initiés ; ceux-ci, qui résident dans un kraal spécial, se voient d'abord contester le droit d'orner leur bouclier des motifs peints en rouge qui, combinés avec des dessins en noir, sont le blason de chaque *ol boror*. Il s'ensuit des batailles, des tentatives de coup de main sur le kraal particulier qu'occupent à ce moment les *el barnot*, l'obligation pour ceux-ci de gagner l'estime de leurs anciens par des prouesses militaires (qui prennent traditionnellement la forme d'enlèvement de bétail chez le voisin). Avec le mariage, intervient un changement dans le genre de vie et dans le costume du Masaï qui cesse

de compter parmi les jeunes guerriers. Il faut ajouter que le moment où le fils aîné atteint l'âge de l'initiation est marqué, pour le père, par de nouveaux rites de passage (d'après Hollis, retraite de quatre jours et abandon solennel de l'équipement militaire) qui le font passer définitivement dans la catégorie des Anciens.

***

Dans toute la région considérée jusqu'ici, les rites d'initiation des garçons ont comme contre-partie des rites analogues observés pour les filles au temps de la puberté. Le système, qui ne saurait être examiné ici en détail, en est toutefois relativement plus compliqué, en ce sens que, alors que, dans nombre de cas, les rites d'initiation sont, comme pour les garçons, des rites collectifs pratiqués à une date déterminée pour l'ensemble d'une génération, dans d'autres cas, l'apparition des premiers signes de la puberté provoque immédiatement pour l'autre sexe des rites de caractère individuel. Dans le premier cas, qu'il y ait ou non excision du clitoris, il y a assez régulièrement retraite dans un endroit séparé, sous l'autorité de femmes âgées, accoutrement spécial avec souvent enduit d'argile blanche, instructions et initiations diverses. En renvoyant, pour un certain nombre de faits de ce genre, à l'ouvrage classique de H. Ploss et Bartels (1), on se bornera à y relever la mention dans les mystères féminins du *Koma* (Basouto, Bawenda), de figurines d'argile, ayant caractère de *hiéra*, jalousement gardées dans l'endroit où ont lieu ces initiations et qui, représentations de couples humains ou animaux, voire d'objets ménagers, seraient liés à la communication de certaines instructions (*op. cit.* p. 733-735).

Afrique centrale : masques et confréries.

Dans l'examen, même sommaire, des types africains d'organisation et des coutumes ayant pour principe l'initiation, le bassin du Congo avec les régions forestières qu'il convient d'y rattacher, à l'ouest et au nord-ouest, autrement dit essentiellement l'aire des Bantou occidentaux, avec en

(1) H. Ploss et M. u. P. Bartels, *Das Weib in der Natur und Völkerkunde*, 11e éd., t. I, p. 724 sqq.

plus une partie au moins de la région littorale guinéenne (en particulier Calabar et delta du Niger), peut être envisagée comme une province culturelle spéciale, celle d'ailleurs dont il est probablement le plus difficile de donner un aperçu par quelques exemples typiques. En fait, elle se caractérise par le pullulement des sociétés à base initiatique. D'autre part, et par contraste avec la province austro-orientale examinée dans le paragraphe précédent, ces associations sont en premier lieu orientées vers l'affiliation à certains cultes. Qu'il s'agisse de véritables sectes ou de confréries de magiciens à recrutement plus ou moins restreint, ce sont des sociétés religieuses instruments de personnalités spécialisées dans la pratique des techniques occultes. Le domaine des Bantou occidentaux est celui des *N'ganga,* des clercs ès-sciences magiques, souvent désignés, assez improprement, comme féticheurs. Mais les initiations aux cultes spéciaux, dont ils sont les serviteurs et les promoteurs, n'excluent pas, dans la généralité des cas semble-t-il, l'initiation proprement tribale, quand celle-ci ne se confond pas avec elle. Enfin, l'Afrique congolaise est par excellence (avec une partie de la zone guinéenne) le domaine africain des masques, des vrais masques sculptés et peints, en tant qu'éléments particulièrement caractéristiques de l'ensemble qu'est le masque-costume.

Ces masques, souvent dénommés dans les collections masques de danses, et, en effet, inséparables de certaines danses, ne le sont pas moins des pratiques d'initiation ou d'affiliation aux sociétés religieuses. Quoique toutes les pièces de collection soient loin de pouvoir être l'objet d'identification précise quant aux conditions cérémonielles de leur emploi, là où ces identifications sont possibles, nous les voyons presque régulièrement portées par les initiateurs ou par les initiés après l'accomplissement des rites.

Ce point de vue était déjà mis en évidence dans la revue du matériel ancien, et combien sommaire encore, faite en 1898 par L. Frobenius, dans ses *Masken und Geheimbünde Afrikas ;* il ressort, dans nombre de cas, pour les populations du Congo belge, de l'étude plus récente du Dr. J. Maes sur les belles séries de masques du musée de Tervueren (1).

(1) J. Maes, *Aniota-Kifwebe, les masques des populations du Congo belge et le matériel des rites de circoncision,* Anvers 1924.

Les confréries à masques se manifestent aussi dans d'autres circonstances et notamment à l'occasion de certaines cérémonies funéraires. L'élément religieux et cultuel, qui est développé dans ces sociétés, a pour conséquence d'accroître le caractère occulte des enseignements qui y sont donnés et dans lesquels une place certaine est faite à la communication de traditions mythiques et à l'apprentissage des arts magiques. Cet ésotérisme, difficilement accessible aux observateurs étrangers, est de nature à limiter la portée des renseignements qui, là où ils existent, ne vont pas souvent au delà d'une description extérieure des faits les plus apparents ; à cette difficulté s'ajoute la tendance fréquemment xénophobe de nombre de ces associations. Enfin, plus que dans d'autres parties du continent noir, où les formations politiques ont eu une consistance plus ou moins relative, la région équatoriale, en suite de la disparition des empires du Congo, de Lounda, de Kasongo, et corrodée de plus par l'intervention des trafiquants européens et arabes, a pâti de phénomènes de désintégration politique et sociale qui paraissent avoir eu pour effet précisément d'altérer l'ancienne morphologie au profit des sectes et sociétés secrètes.

Sous ces réserves, qui rendent particulièrement difficile une description synthétique, on relèvera quelques traits comme relativement caractéristiques de ce domaine, sans lui être, d'ailleurs, spéciaux.

De même que les rites de passage au temps de la puberté dans les cas précédemment examinés ont pour effet normal de soustraire le garçon aux influences féminines qui ont été prépondérantes pendant la première partie de son existence, les sociétés religieuses du centre et de l'ouest-africain prennent fréquemment une attitude systématiquement hostile à l'égard de l'élément féminin qui est rigoureusement exclu des rites et des cultes qu'elles célèbrent. Non seulement l'usage, mais la vue des masques, sont interdits aux femmes. Toutefois, il y a des exceptions. Tandis que les initiations tribales se font séparément pour les deux sexes, certaines sectes admettent à l'initiation simultanément des hommes et des femmes. D'ailleurs, il y a des sociétés féminines avec des mystères féminins. D'autre part, l'âge de l'initiation n'est plus en relation aussi directe avec l'époque de la puberté ou une époque voisine et, conséquemment, l'initiation n'est plus

aussi régulièrement corrélative d'un système de classes d'âge. En revanche, des initiations réitérées ont parfois pour effet de donner à la secte, par voie de conséquence à l'ensemble de la population, l'aspect d'une confrérie hiérarchisée par grades d'initiation. Dans ce dernier cas, comme d'ailleurs dans des cas plus simples, le facteur mercantile joue un rôle analogue à celui qu'il joue dans les confréries mélanésiennes ou américaines, l'acquisition des grades se faisant par achat. Enfin, à des degrés divers, ces associations poursuivent, sous le couvert de la religion, des fins non seulement d'entr'aide mutuelle, mais d'interventions dans la vie sociale, qui, selon les cas, peuvent être de police, de justice sommaire, de terrorisme aux degrés les plus divers, d'accaparement, parfois total, des pouvoirs politiques.

On doit au moins une mention aux groupements et initiations signalés par les voyageurs du XIX[e] siècle, dans les régions du Bas Congo et de l'Angola sous le nom de *Nkimba, Quimbé, Quimba,* etc... (1). Les renseignements qui pèchent par manque de précision, ne sont pas exempts de contradictions ; ils caractérisent cependant assez clairement le genre d'institutions répandu sous des formes d'ailleurs essentiellement variées dans l'Afrique forestière équatoriale : à intervalles périodiques, le *m'ganga* adresse un appel aux jeunes garçons qu'il veut s'affilier et qu'il prend entre douze et quinze ans. Les disciples forment une petite communauté d'une dizaine ou d'une quinzaine de personnes, qui suit le maître dans la forêt, où elle réside sous sa direction. Au début, chaque initié a absorbé une drogue qui lui fait perdre connaissance et, dit-on, le souvenir du passé ; en sorte que son réveil est compris comme une résurrection. Les novices reçoivent à ce moment un nom nouveau, qui est un nom traditionnel. Le temps d'école, qui commence alors, se prolonge d'après certains auteurs, jusqu'à deux ans, au moins pour les disciples les plus doués. Pendant le temps de retraite, les initiés portent l'accoutrement spécial, du type ordinaire lors de l'accomplissement de ces rites, avec enduit de peinture blanche , jupon de feuillage, bracelets de liane, etc... Quand ils sortent en corps, leurs comportements bénéficient

(1) Cf. Frobenius, *Masken u. Geheimbünde,* p. 44 sqq.

d'une licence qu'explique le caractère sacré attaché à leur personne, et qui les fait concevoir comme des êtres démoniaques. Les non-initiés, en particulier les femmes, qui n'ont pas pris la fuite à leur approche et sur l'avertissement des cris qu'ils poussent, risquent d'être battus ; volailles ou victuailles peuvent leur être dérobées impunément. Ce genre de tolérance est assez fréquemment signalé comme de règle dans le temps de l'initiation des jeunes africains (1). Ces sorties sont fréquemment des sorties nocturnes, et les « Nkimba » passent pour exécuter des danses au clair de lune. Les plus anciens témoins qui signalent cette danse sous le nom de *Quimboara* (Wauters) disent que l'esprit ou le dieu (*Mokisso*) s'incarne dans un des danseurs au cours de son exécution et que le possédé répond alors à des questions concernant soit le passé, soit l'avenir.

Les initiés avaient d'ailleurs à apprendre, au cours de leur temps d'initiation, une de ces langues spéciales qui ont été fréquemment signalées comme propres aux « sociétés secrètes » de la région. Au cours de leur promenade, en s'aidant du bâton qui fait partie de leur attirail, ils déterrent les racines et les graines dont ils apprennent à connaître les propriétés mystiques et les usages magiques. D'ailleurs, les soins de toilette leur sont interdits et leur aspect hirsute est maintes fois signalé ; il leur est également interdit de passer la nuit autrement qu'en plein air. — Les renseignements recueillis par A. Bastian sur la façon dont se pratiquait le *Quimba* à Boma, offrent quelques variantes, d'ailleurs intéressantes. Les cérémonies sont célébrées tantôt dans un village, tantôt dans l'autre, à l'occasion, par exemple, de l'initiation d'un prince, et attirent des candidats d'autres villages, si bien que les initiés sont d'âge divers. La circoncision a lieu préalablement dans la forêt. Pour l'initiation qui suit, un édifice de forme longue est construit hors du village. Les initiés passent pour mourir au cours des épreuves qui suivent et pour être enterrés dans le temple. Quand ils reviennent à la vie, ils doivent avoir oublié leur passé, leur famille, leur nom, qui est changé. Ils ont désappris de parler et, à la fin des rites, ils se conduiront quelque temps comme des muets. Les novices vivent nus dans leur collège ; il leur est

(1) Témoignages ap. H. Schurtz, *Männerbünde*, p. 107, cf. Ch. Le Cœur, *Culte de la Génération*, pp. 92, 93.

interdit de se laver les pieds ou les mains ; au dehors ils portent des vêtements de feuillage. Lorsque l'initiation a pris fin, le feu est mis à la maison du Quimba (1).

Les missionnaires et ethnographes du milieu du siècle dernier (2) recueillaient, pour les mêmes régions du Bas-Congo, des renseignements sur une autre société à initiation ou à recrutement (semble-t-il) sélectionné, tendant à la création de *n'ganga*. Le *Ndembo* (ou *Nkita*) paraît s'être distingué de la société précédente en ce qu'il admettait simultanément des initiés des deux sexes (L. Frobenius, *Masken und Geheimbünde*, p. 51). Le thème initiatique est aussi, essentiellement, celui d'une mort rituelle suivie d'une résurrection après l'état intermédiaire qu'est le temps de retraite. Le postulant à l'initiation, sur invite du M'ganga, tombait publiquement dans un état de catalepsie réelle ou simulée et le transport dans l'enclos d'initiation ou *Vela*, qui avait lieu alors, était une manière de convoi funèbre. Le temps de réclusion passait pour celui dans lequel le corps achevait de se décomposer avant d'être rappelé à une nouvelle vie. Bastian avait recueilli à ce sujet de la bouche d'un indigène, une version dont l'intérêt échappera d'autant moins qu'elle est imprégnée d'éléments mythiques et qu'aucun texte africain, à notre connaissance, n'établit de façon aussi précise la relation entre la mort et la résurrection du dieu d'une part, la mort et la résurrection de l'initié de l'autre, relation qui a été l'objet de tant de commentaires pour les religions de l'ancien monde méditerranéen.

« Le Grand Fétiche (? *Nkissi*) habite au fond de la brousse où personne ne peut le voir. Quand il meurt, les Nganga rassemblent soigneusement ses ossements pour leur rendre la vie et ont soin de les nourrir pour leur rendre la chair et le sang. C'est d'ailleurs un sujet sur lequel il convient d'être réservé. Au pays d'Ambamba, chacun doit mourir [de même] et lorsque un Ganga secoue sa calebasse [magique] contre un village, hommes et garçons, dont l'heure est venue, tombent dans un état de catalepsie dont ils se réveillent généralement au bout de trois jours. Mais ceux qui sont aimés du dieu, ils les emmène dans la brousse et il les y enterre,

(1) A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango Küste*, 1875, II, p. 17 sqq.

(2) W.-H. Bantley, *Dictionary and grammar of the Congo Language*. — A. Bastian, *op. cit.*

souvent pour plusieurs années. Quand ils s'éveillent à nouveau à la vie, ils ont perdu la raison, et le Ganga doit recommencer complètement leur éducation et leur enseigner tous les mouvements comme à de petits enfants. Au début, les coups sont nécessaires, mais l'intelligence revient peu à peu et quand leur instruction est achevée, le Ganga les ramène à leurs parents qui ont peine à les reconnaître. Qui n'a pas passé par là, n'est pas considéré, dans Ambamba, et ne participe pas aux danses ».

***

Le système des initiations en Afrique centrale apparaît ainsi comme compris entre deux types extrêmes. Celui dans lequel une confrérie religieuse joue le rôle de société des hommes (avec comme contre-partie, souvent, une société des femmes) en sorte que les rites d'agrégation à cette confrérie équivalent aux rites de passage de l'adolescence, — et celui dans lequel la multiplication des initiations particulières, effet du pullulement des confréries et de l'importance qu'elles prennent en s'immisçant dans des domaines divers de la vie sociale, a eu pour conséquence de reléguer à l'arrière plan ou d'atrophier les rites de passage proprement dits. Ce dernier cas paraît, dans la mesure où il est possible de généraliser, réalisé le plus souvent dans la région guinéenne orientale qui, de ce point de vue, peut être considérée comme un prolongement de la région équatoriale. On y comprendra la partie nord du Cameroun et la Nigérie méridionale, tout spécialement le Calabar, la région du delta Nigérien, enfin le pays des Yorouba. Les descriptions plus récentes, celles notamment de P. Amaury Talbot pour le Bas-Niger (1), celles d'Ellis et H. S. Farrow pour les Yorouba (2), précisent, sans la modifier, l'impression donnée sur ce point par les relations plus anciennes.

Deux points sont surtout à noter. L'accaparement régulier des fonctions policières, judiciaires, administratives ou poli-

(1) P. Amaury Talbot, *In the shadow of the Bush*, 1912 (Ekoi); — *Life in Southern Nigeria*, 1923 (Ibibio) ; — *Tribes of the Niger Delta* [1932] (Ibo).

(2) A.-B. Ellis, *The Yoruba speaking peoples of the Slave Coast of West Afrika*, 1894 ; — S. Farrow, *Faith, Fancies and Fetish of Yoruba Paganism*, 1924.

tiques, par les associations en question, soit en certains jours qui sont ceux des manifestations traditionnelles des masques de la confrérie, soit à l'occasion de la répression de certaines catégories de crimes (vol, sorcellerie, inconduite féminine). L'activité des mêmes confréries à base religieuse s'étend à la police des marchés ou à la surveillance de relations de commerce d'un rayon plus étendu. La société des *Ogboni*, au Yorouba (1), offre l'exemple particulièrement net de l'accaparement de la puissance publique par une confrérie qui a ses filiales dans les principales agglomérations de la région. Cette confrérie englobe les notables des différentes localités qui, une fois admis, se reconnaissent à la possession d'amulettes ou de figurines de laiton ; ils constituent une sorte de tribunal qui s'arroge le droit de juger, après consultation oraculaire (par les noix de kola) et administration d'ordalies, les personnalités qui ont encouru l'inimitié de la société et de les faire disparaître. Ils choisissaient aussi les chefs des communautés villageoises ou citadines (*Bale*), quitte à les faire disparaître, comme il semble avoir été de règle, après qu'ils avaient exercé le pouvoir pendant deux ans. Par ailleurs, il y a des raisons de penser que la société des Ogboni n'est que la prolongation de la société que forment les jeunes gens en se plaçant sous le signe d'*Oro*, c'est-à-dire du *Bull roarer*, société qui se manifeste par des sorties périodiques destinées à effrayer la partie féminine de la population et, d'ailleurs, à en recueillir des offrandes sous forme de mets préparés à cette occasion. Les cérémonies de la société comportent deux sacrifices caractéristiques, celui d'un bélier et celui d'un chien. Bien avant de s'agréger à la confrérie des fils d'Oro (*Omoru*), les garçons du même âge forment entre eux, suivant l'usage que nous retrouverons chez les populations plus occidentales, une association particulière (*Egbe*), dont la solidarité persiste au travers de la vie. Il y a aussi des associations de filles (*Jegbe*) ; dans certains districts au moins, l'ensemble des femmes se rattache à une organisation qui a sa présidente (*Jalode*) et son état-major. La circoncision et l'excision sont pratiquées, mais sans détermination d'âge et généralement de façon précoce, sans être coordonnées à des rites de passages précis.

(1) L. Frobenius, *Atlantis. X, Die Atlantische Götterlehre*, 1926, pp. 46, 66.

L'intérêt de cet exemple est de faire ressortir, si l'interprétation donnée des faits est bien exacte, le remarquable parallélisme qui s'établit quelquefois entre l'organisation sociale (dans la mesure au moins où elle est indépendante de l'organisation familiale) et l'emprise de la société dite « secrète ». Un tel état de choses, ainsi que nous l'avons observé, a déjà quelque chose de soudanais.

Une impression différente est donnée par les renseignements concernant les confréries initiatiques, à recrutement généralement plus limité, vouées à des cultes spéciaux, qui comportent fréquemment la perpétration de rites barbares, soit à la réception de nouveaux membres, soit lors des cérémonies cultuelles à retour périodique. Quoique l'affiliation à ces groupements assure fréquemment à leurs membres un surcroît de prestige et qu'une solidarité, souvent criminelle, existe entre eux, ils apparaissent déjà sous la forme de véritables associations religieuses, dont le rôle se révèle prépondérant dans l'ensemble des phénomènes sociaux qui font, d'une manière générale, de la région guinéenne, un terrain d'élection pour l'étude des formes de transition entre le polydémonisme et le polythéisme. A titre d'exemple on mentionnera, d'après P. Amaury Talbot (1), le culte voué par les guerriers Ibibio au dieu de la guerre *Ekong,* associé à une déesse mère. S'il faut en croire la rumeur populaire, seule l'affiliation à ce culte assurait à l'initié, quel que fut son rang personnel, le prestige suffisant pour le qualifier comme chef. Les rites d'initiation comportent essentiellement l'immolation « devant la face du dieu » d'une jeune fille (dans le cas où il n'avait pas été possible de se procurer une victime, la présentation du crâne préparé d'une victime antérieure), suivie d'une période de fêtes. A noter qu'à la fête annuelle célébrée par la société au moment de la récolte des ignames et au cours de laquelle sont admis publiquement les nouveaux récipiendaires, en même temps que paradent les jeunes filles sorties récemment de la retraite qu'elles accomplissent au moment de la puberté, un jeune homme, en costume féminin, prend place sous une tonnelle de feuillages et passe pour représenter la *Mère d'Ekong,* dont la présence à la cérémonie est tenue pour un gage de bonne récolte au cours de la future année.

(1) *Life in Southern Nigeria,* p. 178 sqq.

L'autre fait remarquable est qu'aux sorties et processions de masques qui sont la manifestation usuelle des confréries africaines, se substituent parfois de véritables représentations qui, à défaut, semble-t-il, d'une action proprement dramatique, comportent, en même temps que danses, chants et musique, une signification à la fois mythique et magique. Il y a plus d'un siècle que Clapperton, pendant son séjour au Yorouba, avait l'occasion d'assister à un festival de ce genre, décrit dans la relation de son second voyage et au cours duquel fut donnée une sorte de pantomime qui lui parut avoir trait à un combat contre un serpent. Mais pour se faire une idée du caractère remarquable de ces sortes d'exhibitions, il faut se reporter aux curieuses précisions données sur ces jeux de masques au Calabar dans la plus récente des publications d'Amaury Talbot (1). On y verra qu'à ces représentations participent principalement les membres de la société des Danseurs (*Sekapu*) qui détenait le pouvoir politique dans la région jusqu'à l'époque de l'établissement de l'autorité britannique. Elles ont un caractère incontestablement religieux, puisque les ancêtres et les esprits (ici les esprit des eaux, *Owu*), y sont solennellement invités. Chacun de ces ballets se rapporte plus particulièrement à un de ces tritons ou à une ondine et aux membres de sa famille, et plusieurs sont la propriété de l'une ou l'autre des principales familles locales qui assument, à tour de rôle, les frais de la représentation, et rivalisent à cet égard de munificence, les membres de la famille ayant, d'ailleurs, le privilège de jouer sous le masque le personnage de l'*Owu*. Le caractère traditionnel de ces manifestations résulte par ailleurs du fait que les représentations sont données à la suite les unes des autres, selon un ordre rigoureusement déterminé, l'ensemble constituant un cycle dont l'accomplissement, de durée variable, s'étend sur une période d'années et, aujourd'hui au moins, se prolonge souvent plus de vingt ans. Il commence par une cérémonie en l'honneur des ancêtres des différentes familles, à la suite de laquelle la société des « Danseurs » sacrifie au sanctuaire de la déesse terre *Amakiri* et va convier solennellement les esprits des eaux à assister aux représentations. A la première de celles-ci, correspond l'admission des nouveaux membres de la société ; deux ans après seulement,

(1) *Tribes of the Niger Delta*, p. 307 sqq.

sont exécutés les ballets suivants, qui sont encore propriété de la collectivité et donnent lieu à l'exercice de divers droits au profit des danseurs ; au cours des années suivantes, se succèdent les représentations qui concernent les traditions des familles locales et auxquelles elles participent, à l'exception de quelques-unes qui ont encore un caractère national. Le cycle entier comprendrait ainsi, d'après les indications recueillies, trente-huit spectacles distincts. A la fin du cycle, les esprits sont congédiés aussi solennellement qu'ils ont été invités par les membres du Sekapu qui immergent, jusqu'au retour du cycle suivant, leur principal tambour cérémoniel (*Ikiriko*), auquel revient le rôle « parlé » dans ces spectacles. Pendant huit jours, les chefs de la société féminine chantent et dansent pour congédier les mânes ; enfin, un peu plus tard, a lieu une danse qui a caractère de purification générale de la collectivité. Le cycle suivant recommencera normalement au bout de sept ans.

Il est à noter que quelques-uns de ces ballets sont donnés, éventuellement et avec le concours de confréries, à l'occasion du décès de personnages importants, souvent assez longtemps après les funérailles (1).

(1) On distinguera des danses et jeux de masque, les jeux de marionnettes d'une part, les divers exercices de bateleurs, jongleurs, funambules et stylobates d'autre part. Tous ont un caractère plus ou moins « magique » provoquant parmi les spectateurs un sentiment où l'angoisse du surnaturel se mêle à la curiosité, exigent même, pour être réussis, l'observation de divers interdits (en particulier sexuels), de nature analogue à ceux qui sont observés lors de la perpétration de certains rites. Les jeux de bateleurs en particulier, mentionnés aussi fréquemment pour d'autres parties de l'Afrique, rappellent d'assez près les exercices fameux des fakirs de l'Inde. Ils consisteront, par exemple, à couper la tête d'un personnage qui sert de comparse, à la montrer en public, à la remettre sur les épaules du patient qui ne s'en ressent pas autrement. Des prestidigitations de ce genre ont lieu dans les camps d'initiation dans le temps de l'accomplissement des rites et donneraient même lieu, entre initiateurs de sectes rivales, à des tournois de virtuosité de caractère chamanique (A.-M. Vergiat, *Les rites secrets... de l'Oubangui*, p. 153). Quoique la question n'ait pas un rapport absolument immédiat avec les sujets traités dans la présente étude, il nous paraît intéressant d'extraire du chapitre consacré par Amaury Talbot à ces « magics plays » chez les Ibibio, le passage suivant qui paraît de nature à suggérer, par rapprochement, de quel côté il serait possible de chercher les attaches rituelles d'un mythe aussi célèbre que celui de la mort et de la résurrection de Zagreus-Dionysos, dont quelques thèmes caractéristiques se trouvent combinés dans la narration suivante. Naturellement, ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas les procédés employés pour créer

***

L'intéressant développement de l'activité des sociétés religieuses et de confréries à initiation dans un sens qui nous éclaire singulièrement sur les origines cultuelles du théâtre, est, manifestement, en relation avec le développement de la vie citadine dans la région du Bas-Niger.

Avant de quitter le domaine de l'Afrique équatoriale, — au sens large, — il peut encore être intéressant de jeter un rapide coup d'œil sur la manière dont se combinent rites d'initiation à la vie tribale et rites d'initiation à des sociétés religieuses, dans une région arriérée et à caractère rural. Quelques éléments d'une description de ce genre peuvent être empruntés aux indications qu'un observateur, curieux de ces questions, a récemment données pour les populations de la région de l'Oubangui (groupes *Baya*, *Manja* et *Banda*) (1). Initiations tribales et initiations à des confréries vouées à des cultes spéciaux coexistent, sans se confondre. Des précisions données à leur sujet et dans le détail desquelles il serait superflu d'entrer, il résulte qu'elles sont conformes au type généralement répandu dans les sociétés noires : l'initiation des *ganza*, c'est-à-dire des jeunes garçons, comporte installation d'un camp spécial à l'écart des villages et interdit aux non-initiés et aux femmes ; pendant le temps qui suit la circoncision, les novices sont copieusement battus

l'illusion, qui restent obscurs, les exécutants mettant une mauvaise volonté évidente à accomplir ces tours en présence des étrangers, mais la conviction des indigènes et le récit qu'ils font des scénarios dont ils disent avoir été spectateurs. « Il y a de tels magiciens dans notre cité, dit le chef Abasssi de Ndiya, et les féticheurs y sont si versés dans les sciences occultes, qu'ils sont capables du tour suivant : on prend un enfant à sa mère, on le jette dans un mortier et on le pile pour le réduire en bouillie sous les yeux de tout le monde. Seule la mère est écartée pour que ses cris ne troublent pas la cérémonie. Alors on désigne trois hommes et on leur commande de s'approcher du mortier. Au premier, on donne un peu du contenu, au second un peu plus, et le troisième doit avaler tout le reste. Quand tout a été mangé, les trois s'avancent face au public, celui qui a le plus mangé entre les deux autres. Au bout d'un moment commence une danse, au cours de laquelle le danseur du milieu s'arrête brusquement, étend la jambe droite et la frappe violemment. Alors, *de sa cuisse*, il tire l'enfant ressuscité qu'on promène pour le faire voir à l'assistance. » (*Life in Southern Nigeria*, p. 72).

(1) A.-M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, 1936.

en même temps que sermonnés et drogués ; ils portent pour la danse un jupon de feuillages et s'enduisent le corps d'argile blanche, à la fin des rites, toujours peints à l'argile et accoutrés de feuillages ou d'écorces, ils dansent trois jours au village, puis, robes, coiffures, huttes et aménagement du camp sont brûlés. — L'initiation aux sociétés fétichistes pratiquée par un initiateur spécial avec le concours des anciens de la secte, qui jouent le rôle de parrains des initiés, comporte un scénario analogue avec aménagement de l'enclos spécial dans la forêt (près d'un bras d'eau), tortures diverses, et surtout fustigation, infligées aux novices, prestations de nourriture fournies par leur famille, apprentissage de danses spéciales et d'un langage secret ainsi que de traditions et secrets magiques. Il y a aussi des danses de sortie (1). La différence principale avec l'initiation des adolescents (*ganza*), c'est que celle des *sémali,* c'est-à-dire des adeptes des sociétés à culte secret, a lieu à date irrégulière, souvent à la suite d'une épidémie, sur initiative du chef de la secte, qui est en même temps initiateur et propriétaire du camp d'initiation où il vit reclus pendant la période de retraite et d'apprentissage, qui dure parfois deux ans ; il perçoit les droits exigés des néophytes ; de plus, une période d'initiation comporte des prestations de nourriture de la part des gens du village intéressé, prestations qui profitent surtout, vu la diète et les interdits alimentaires observés par les néophytes, au maître d'initiation et aux anciens initiés qui l'assistent et servent de parrains aux « mystes ».

A ce schéma général, nous ajouterons trois traits particuliers empruntés à la même source, et qui nous semblent propres à éclairer, par rapprochement, des faits probablement similaires en présence desquels nous mettra l'étude poursuivie plus loin.

1° - Lorsque les *ganza* sont en sortie, il arrive qu'un ancien, déguisé entièrement, sort de la brousse en courant. « Il porte un masque peint sur la figure et fait tournoyer au-dessus de sa tête, fixée à l'extrémité d'une corde attachée à un bâton, une plaquette de bois qui vrombit. A sa vue, à ce bruit, affolés, les gens du village, femmes et enfants,

(1) *Op. cit.,* p. 118 et sqq., secte de *Ngakola.*

s'enfuient et se clôturent dans leurs cases. Le masque court, saute, bondit sur les circoncis qu'il frappe à coups de fouet, puis disparaît dans les hautes herbes ».

Vers la fin des rites, un masque semblable participe à une sorte de jeu. Armé d'un fouet, il danse autour des novices qui, dans une posture incommode, n'ont que leurs mains pour se défendre. Excités par l'initiateur, ils s'efforcent pourtant de le maîtriser, et quand ils y sont parvenus, lui arrachent son fouet, enlèvent son masque, déchirent son costume et reconnaissent un ancien du village (pages 102-104).

2° - Suivant la règle qui paraît générale dans ces complexes cérémoniels, quand un novice meurt au cours de la célébration des rites, la famille n'est mise au courant du décès qu'au moment de leur clôture, et le corps est inhumé sans sa participation. Des traditions mythiques paraissent s'attacher quelquefois au souvenir de ces trépassés, qui jouent un peu le rôle du héros *agonique* que nous constaterons régulièrement, en Grèce, dans des complexes analogues. Chez les *Manja*, l'usage qui veut que les novices soient constamment munis, et notamment au cours de leurs danses, d'une sorte de cravache formée de jeunes rameaux et qu'ils tiennent dans chaque main, est expliqué par le fait qu'ils ont lieu de se défendre contre les attaques dont les menacent les mânes d'un ancien néophyte, *Seto-ganza*, mort autrefois au camp pendant son initiation et qui cherche à se venger de sa mort prématurée en s'en prenant aux novices (p. 92-93).

3° - Enfin, M. Vergiat a recueilli chez les Manja un conte d'ogre, — d'un type répandu d'ailleurs dans le Pacifique où il est mis aussi en relation avec des coutumes d'initiation, — et qui est donné comme le mythe de fondation de la société consacrée au culte de *Ngakola* :

« Autrefois, Ngakola vivait sur terre. Il avait le corps de teinte très noire et couvert de longs poils. Quand il se promenait, le vent le précédait et le brouillard le cachait. Il hantait la brousse près d'un marigot ; sa voix puissante s'élevait pour demander à manger aux gens des villages et tous tremblaient à l'entendre. Un jour il dit aux gens qui lui apportaient à manger : je possède un secret merveilleux et je pourrais vous le faire connaître, je peux tuer un individu, couper son corps en menus morceaux, puis, rassemblant ces débris, j'en fais un homme nouveau, auquel

j'insuffle la vie. Je le rends meilleur et guéri de tous ses maux. Envoyez-moi des gens, je les mangerai et les rendrai rénovés. On écouta son conseil. Mais sur deux hommes qu'on envoyait à Ngakola, il n'en vomissait qu'un ; si on lui en envoyait quatre, il n'en rendait que deux et mangeait les autres. D'où grande fureur dans le pays ; on décida donc de le tuer, en profitant de sa gloutonnerie pour l'affaiblir. Les gens du village firent deux-cent-quatre-vingts pains, à l'intérieur de chacun desquels ils mirent un caillou très dur. Ngakola avala le tout. Les gens réussirent alors à le tuer. Ils se ruèrent sur son corps et le mutilèrent. Sa barbe, arrachée, fut conservée et donnée au plus ancien du village. Elle a été conservée dans le pays d'origine de la race Manja » (p. 119-120).

L'intérêt de ce témoignage, c'est qu'il établit la liaison entre un cycle rituel d'initiations à un culte de confrérie et un thème de conte, banal en effet, mais dont certaines variantes se rencontrent également dans le folklore européen récent et dans la mythologie hellénique. On sait que dans la version du *Petit Chaperon Rouge* recueillie par Grimm (*Kinder und Hausmaerchen*, 26), le Petit Chaperon Rouge (et la Grand'-Mère), ressuscitent en sortant du ventre du loup et y sont remplacés par de grosses pierres qui alourdissent l'animal et permettent de le tuer. Mais les pierres qu'avale Ngakola évoquent aussi la ruse par laquelle Rhéa soustrait ses enfants à la voracité de Cronos. La signification mythique du thème des pierres substituées aux victimes précédemment dévorées par Ngakola est d'ailleurs confirmée par deux intéressantes précisions que fournissent les notes de M. Vergiat : les enclos d'initiation (*bada*) comportent régulièrement une pierre sacrée sur laquelle on dépose les offrandes et qui passe pour avoir été retirée, dans les conditions impliquées par le mythe précédent, du ventre de Ngakola ; cette sorte d'autel est normalement « associé à l'idée d'estomac ou de ventre » (p. 130). — les anciens Grecs auraient dit, sans doute, d'*omphalos*, et l'on sait qu'on montrait à Delphes, outre l'omphalos, la pierre qu'avait avalée et restituée le vorace Cronos (Paus. X, 24, 5). D'autre part, dans certaines sectes au moins, chaque néophyte apporte un caillou dont on forme un tas (p. 129). L'idée que l'être démoniaque qui préside à l'initiation est finalement baloué et tué ressort enfin assez curieusement du mythe qui commente ces initiations ; il convient sans doute de la mettre en rapport avec le thème rituel rencontré un peu plus haut

et qui veut que le personnage masqué qui a tourmenté les novices soit finalement malmené et dépouillé (1).

***

Enfin, l'Afrique équatoriale est aussi la région où se rencontrent, de la façon la plus certaine, des associations ayant des affinités avec les espèces carnassières, en particulier les sociétés d'hommes panthères, quelquefois aussi d'hommes lions, d'hommes crocodiles. Leur nature exacte est nécessairement assez mal connue, d'autant que dans la mesure où les faits qui sont mis à leur charge sont exacts, ils relèvent de tendances antisociales et, de plus, fréquemment, xénophobes. D'autre part, la croyance que certains hommes ont la faculté de se transformer en animaux, ou de se faire obéir de certains animaux, en prenant possession de leur corps étant aussi répandue parmi les populations noires que la croyance aux loups-garous l'était naguère dans certaines campagnes européennes, le folklore et la superstition amplifient grandement le nombre des faits certains. Parmi ceux-ci, il faut néanmoins compter, en diverses régions, les meurtres isolés ou en série, commis par des hommes agissant à la manière

(1) Sur le culte de Ngakola et l'initiation des Semali, voir aussi F. Eboué, *Les peuples de l'Oubangui-Chari, Bulletin du Comité de l'Afrique française, renseignements coloniaux*, 1932, pp. 456, 458 et le rapport sur une affaire judiciaire publié dans le *Bulletin des Recherches congolaises*, 1931, note 13, (mentionne qu'à la fin de la retraite, les néophytes sont attaqués par les Mânes et sauvés de cette attaque par l'intermédiaire des initiés). A propos des véritables ballets que sont les danses des Semali : « ces danses sont non seulement enseignées en manière de délassement relatif après des épreuves épuisantes, mais elles sont symboliques ; elles ont pour but de rythmer quelques uns des enseignements donnés pendant la retraite. Il s'agit de danses rituelles aux variétés innombrables puisque tout, absolument tout, scènes propres à la civilisation *banda* comme événements modernes est reproduit par une danse. » L'auteur donne un de ces scénarios inspirés par la maladie du sommeil et le traitement des malades par une mission médicale. — Il revient encore plus loin (pp. 461, 462) sur le caractère dramatique des danses oubanguiennes dont chacune « est un véritable drame avec un scénario parfois assez compliqué et comportant une représentation au cours de laquelle évoluent divers personnages depuis le ou les héros jusqu'aux modestes chœurs. » A ce type appartiennent les danses qu'exécutent les *ganza* (circoncis) au sortir de leur initiation. « Il s'agit de véritables ballets souvent très compliqués et toujours bien ordonnés. » Fréquemment (et dans le cas des danses ganza, notamment) « ce sont les danseurs eux-mêmes qui sont leurs propres musiciens ; ils chantent en dansant ou accompagnent leur danse en jouant de trompettes ou de sifflets en bois. »

du léopard en revêtant un déguisement qui rappelle l'aspect du léopard. Le caractère rituel de ces meurtres est à présumer, sans qu'il soit possible d'affirmer si dans la généralité des cas, ces pratiques sont corrélatives, comme il paraît établi pour certaines régions, d'initiations ou d'affiliation à des sectes ou sociétés secrètes (telles celle des *Aniota* de la région orientale du Congo belge).

Afrique occidentale : classes d'âge, sociétés religieuses et mystères.

D'une façon générale, les sociétés indigènes de l'Afrique occidentale, et en particulier celles de la région soudanaise, se classent, du point de vue des institutions qui nous intéressent, plus près du type équatorial que du type oriental. Nous y retrouvons, en effet, à côté des initiations tribales, — et souvent confondues avec elles ou supplantées par elles, — les initiations aux associations religieuses, souvent appelées de façon assez impropre « sociétés secrètes », associations dont le rôle est important dans l'aire occidentale. Nous ne nous arrêterons pas aux faits déjà rencontrés, dont la répétition (par exemple pour le temps de retraite des novices, les interdits auxquels ils sont soumis et les licences dont ils bénéficient, le costume spécial avec enduit de couleur blanche) souligne l'unité du système des rites d'adolescence dans le monde africain. Nous insisterons, en revanche, sur la relation entre ces initiations et diverses particularités de morphologie sociale que quelques exemples empruntés à ce domaine achèveront de mettre en lumière.

L'étude du milieu Bambara, c'est-à-dire des communautés agricole du Moyen Niger (Cercles de Bamako et Ségou) est particulièrement intéressante par la dualité qu'elle révèle entre deux systèmes religieux juxtaposés, sans se confondre. Les études assez nombreuses dont ce groupe a fait l'objet (1), nous montrent la population répartie en villages groupant un certain nombre de grandes collectivités familiales, régies

(1) Voir en particulier : M. Delafosse, *Haut Sénégal et Niger*, 1912, t. III ; — Ch. Monteil, *Les Bambara de Segou et du Kaarta*, 1912, ainsi que les vivantes descriptions de l'abbé J. Henry, *L'Ame d'un peuple africain, les Bambara* (*Anthropos* I, 2, 1910) et le très clair exposé de L. Tauxier, *La religion Bambara*, 1927.

patriarcalement par l'autorité d'un chef qui est régulièrement l'aîné de la branche aînée, et qui se subdivisent elles-mêmes en familles plus restreintes qui obéissent aussi à un chef. Le fait essentiel est que ces autorités sociales et familiales sont aussi des autorités religieuses, de qui relève d'abord le culte des ancêtres et, solidaire de ce culte, celui des puissances étroitement et régulièrement associées à la vie du village, et dont le sanctuaire commun — normalement un arbre fétiche — est la manifestation en tant que réservoir des forces d'où proviennent l'abondance des récoltes et la continuité des générations. Le chef du village, qui porte le titre caractéristique de Maître de la terre (*dougou-tigui*), et dont les fonctions sont héréditaires comme celles du chef de famille, est le prêtre qualifié de ce culte villageois. Il est l'intermédiaire nécessaire des sacrifices qui sont célébrés au sanctuaire commun à la demande de tout particulier adulte. L'idée très justement mise en lumière par Delafosse (1) est qu'entre le premier ancêtre — généralement mythique — du groupe familial, et la parcelle du sol cultivé par ce groupe, un pacte a été primitivement conclu qu'il importe de renouveler périodiquement.

En contraste assez net avec ce culte régulier, ont essaimé, avec une importance variable selon les régions considérées, un certain nombre de cultes qui affilient une portion plus ou moins importante de la population, et dont les cérémonies ou même les sanctuaires ont un caractère plus ou moins public, normalement en rapport avec des manifestations périodiques de la divinité à l'occasion des sorties et exercices rituels des principaux adeptes. Le *Komo* est l'une des sociétés les plus répandues dans le pays de Ségou (2). Komo est le nom de la confrérie en même temps que celui de la divinité qui se manifeste à l'occasion de ces cérémonies. Il passe pour résider dans un bois sacré, hors des limites du village, et dont l'accès est interdit aux initiés, comme du reste la vue des masques revêtus et insignes portés dans son cortège. Chaque Komo local comporte une hiérarchie, qui se retrouve analogue dans la plupart des autres associations religieuses de la région, et à la tête de laquelle est un chef qui fait office de

(1) *Civilisations négro-africaines*, 1925, p. 20 sqq.

(2) Sur le *Komo*, Tauxier, *Religion Bambara*, pp. 272, 302, d'après l'abbé Henry, *Bambara*, pp. 182, 192.

grand prêtre et interprète du dieu. L'autre dignitaire principal est l'inspiré par la bouche duquel le dieu est censé parler et proférer des oracles et qui est appelé, en effet, Bouche du dieu, exactement *Wara-da, Wara-minade,* bouche du fauve, souvenir d'une conception dans laquelle le dieu est conçu comme un grand fauve. Les oracles sont proclamés par le héraut ou griot (*dyeli*) de la secte ; il y a encore des sacrificateurs, des dignitaires de moindre importance, enfin, les disciples ou fils du komo. Lorsque le komo sort pour ses manifestations nocturnes, ces personnages sont affublés de masques et de costumes en fibres ou en paille. Le *Warada* se dissimule entièrement sous un manteau fait de plumes de volatiles, et que surmonte un masque orné de cornes portées au bout d'un bâton, qu'il hausse et qu'il baisse, et muni d'un porte-voix, par lequel se fait entendre la parole divine. L'autorité du Komo, avant qu'elle ait été mise en échec par l'installation de la domination française, reposait essentiellement sur le fait que la terreur qu'il inspire est mise au service de certaines fins de police : le *Komo* sait tout, il surveille, avertit et châtie, les épouses infidèles, les voleurs, il reçoit les serments, il fait périr, ou est censé faire périr (par le poison) ceux qu'il juge coupables et il enlève leurs corps pour les enterrer. Une fois par an, a lieu une grande cérémonie de réception des affiliés, initiation qui comporte le serment de ne rien révéler des choses du *Komo,* ainsi que l'apprentissage de chansons, mots de passe et de signes de ralliement auxquels les initiés se reconnaissent et l'exécution de danses. Parfois aussi, les sorties nocturnes du Komo correspondent à de simples amusements, au cours desquels, par les chansons consacrées, le Komo se glorifie de sa puissance, et se livre à des plaisanteries à double sens.

Les autres sociétés religieuses du Moyen Niger, offrent, avec des écarts plus ou moins considérables, un type analogue. Elles comportent souvent la possession, par chaque groupe local, d'un objet matériel qu'on peut qualifier de fétiche (ici *boli*) qui n'est révélé qu'aux initiés dans les cérémonies secrètes et en qui se matérialise la puissance au service de laquelle sont les adeptes de la secte. Dans la région de Djenné, le mot *Gnia,* qui désigne d'une façon générale toute puissance de caractère animiste, est employé pour désigner un fétiche particulier, qui a aussi son état-major sacerdotal dans chaque section locale, et qui rend des oracles

par la bouche d'un *Wara-mina-den,* notamment lorsqu'il s'agit de déterminer les causes de la mort d'un membre de la secte. Le *boli* (fétiche) du *Gnia* est essentiellement fait d'un billot de bois qui peut être directement emprunté à une branche d'un arbre de la brousse, coupée cérémoniellement. C'est donc essentiellement un fils de la brousse. Mais il est plus normal que ces fétiches multiplient par une sorte de provignement, les détenteurs de fétiches existants, au moins dans certains villages, faisant régulièrement commerce de *boli* qui sont considérés comme rejetons de ceux dont ils desservent le culte, et qui sont acquis par les fondateurs de nouvelles communautés, le principal acquéreur étant le chef et le grand prêtre de la nouvelle société dont il choisit les dignitaires (avec cette particularité que les prophètes, *Waraminadenou,* dont les fonctions exigent des aptitudes spéciales, se cooptent de façon indépendante). Les confréries du *Gnia,* outre leurs rites privés d'initiation et de purification, célèbrent des cérémonies de caractère public, soit à l'occasion d'événements importants ou calamiteux, soit à date régulière et, notamment, au moment des semailles et des récoltes, ce qui rapproche leur activité de celle qu'on peut considérer comme relevant du culte officiel (1). La société du *Nama* dont l'importance le dispute au Komo dans le pays de Ségou, et dont les processions sont menées par un couple de masques, est spécialisée dans la chasse aux sorciers ; elle célèbre aussi ses deux principales processions nocturnes, auxquelles participent des porteurs de torches, à l'époque des semailles et à celles de la moisson (qui est aussi le moment des initiations). A noter l'absorption par les célébrants, au cours de ces cérémonies, d'un philtre résultant de la macération de racines et condiments divers, et dont les propriétés sont dangereusement capiteuses. Il passe aussi pour avoir des vertus curatives. L'usage d'un *kykéon* analogue est mentionné également dans les cérémonies du *Gnia,* aux fins de provoquer les extases prophétiques des *Waraminadenou* (sauf dans le cas, qui se rencontre, où cet office est tenu par une femme). Tauxier admet que l'usage de boissons enivrantes du même genre est normal dans les rites des confréries

(1) Cf. Charles Monteil, *Monographie de Djenné,* 1903, 1re éd., p. 99 sqq. et *Bambara de Ségou,* p. 283 sqq.

soudanaises (1). Il faut ajouter que, de toute façon, ces grands actes cultuels des sociétés sont l'occasion d'abondantes ripailles où, à la consommation de nourritures, en partie de provenance sacrificielle, s'ajoute l'usage souvent immodéré de l'alcool du pays (*dolo*) provenant de la fermentation du mil.

Enfin, on ne saurait omettre dans cette revue l'espèce de bacchanale à laquelle donne lieu la fête d'initiation célébrée, tous les sept ans, pour la réception des adhérents à la société du *Koré*. L'abbé Henry (2), donne avec d'autres détails sur la secte, une description extrêmement colorée et d'ailleurs fort instructive quand on a fait abstraction des préoccupations polémiques du missionnaire. La secte du *Koré* (Koré, Koté, Koréné) répandue surtout dans la région du *Bani*, paraît vouée au culte d'un *tree-spirit*, le *Koré*, résidant normalement dans un arbre fétiche au milieu d'un petit bois ; elle a aussi certainement quelque chose à voir avec le culte des mânes, puisque, parmi ses insignes, figure une longue planche ajourée, dite *Kara* (qui est le nom régulièrement donné aux figurations schématiques de la collectivité ancestrale). Mais ces cérémonies, où l'orgiasme est très accentué, ont des fins qui paraissent essentiellement agraires. « Le fétiche Koré, dit l'abbé Henry, veille sur les moissons... (ses serviteurs qu'incarnent ses adeptes) réduisent à l'impuissance quiconque voudrait nuire à la moisson... Au moment des semailles... le principal fétiche auquel s'adresse le cultivateur Bambara est le *Koté* ou *Koré*... Dans ces sacrifices, on demande au Koré et à ceux qui forment sa cour, de veiller sur la moisson pour qu'elle soit abondante, de veiller sur les troupeaux pour qu'ils prospèrent, d'avoir toute sa vie à boire et à manger tout son soûl ; d'avoir une verte vieillesse ». Outre la grande cérémonie, qui revient tous les sept ans, il y a des sacrifices annuels, ainsi que des manifestations à l'occasion du décès des confrères.

Les initiés, parmi lesquels on compte des femmes, se répartissent en huit catégories qui correspondent à la multiplicité des masques ou des emplois qui donnent à ces sortes de mystères leur caractère carnavalesque et tumultueux. Au cortège, ainsi qu'aux danses et exercices nocturnes qui se

(1) *Religion Bambara*, p. 308.
(2) *Les Bambara*, p. 121 sqq., cf. p. 102.

prolongent au jour en public, participent les diverses catégories d'adeptes, diversement spécialisés, parmi lesquels se distinguent, par la fantaisie extravagante de leur accoutrement et leurs obscénités de paroles et de gestes, les bouffons du dieu ; par les masques qu'ils portent et les hurlements qu'ils poussent, des hommes-hyènes ou des hommes-lions ; par leurs gambades, des hommes-singes ; par leur frénésie, des flagellants, qui se déchirent jusqu'au sang avec des épines et des baguettes. Il faut mentionner encore les porteurs de torches qui font pleuvoir les étincelles sur leur corps et la fanfare, avec instruments spéciaux, élément nécessaire des cultes de ce genre.

Il faut ajouter que les éléments les plus pittoresques de cette extravagante société, les clowns ou bouffons (*korodouga*) viennent amuser le public dans les villages en y répétant, à la saison sèche, — c'est-à-dire après les récoltes — des facéties qui affectent la forme de scénarios de caractère sexuel et licencieux. Maurice Delafosse avait reconnu, avec raison, dans ces obscénités, fréquemment liées au thème des travaux des champs, l'embryon d'un théâtre comique (1).

***

Si nous nous remémorons, maintenant, les traits essentiels de l'organisation religieuse ainsi décrite, le dualisme que nous signalions plus haut se trouve précisé de façon intéressante : d'une part, le culte domestique et villageois, dont le respect de la tradition est le fondement, qui revêt de prestige religieux les chefs des groupements naturels et qui est d'abord l'expression de la continuité de la vie collective et des liens qui unissent les collectivités à la parcelle de territoire qu'elles ont appropriée ; — d'autre part, les sociétés religieuses, expressions d'une religiosité manifestement moins traditionaliste, moins exclusive, en ce sens que les groupes naturels s'y dissolvent dans une communauté nouvelle, — plus ou moins largement ouverte, — et qui, à certains égards, offre un caractère sinon international, du moins intertribal, intervillageois, — puisque des liens de confraternité et des relations fondées sur l'idée d'une filiation

(1) *Annuaire et Mémoires du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, 1916, p. 352.

commune, unissent les membres de plusieurs associations, vouées au même culte. Il faut ajouter, quelle que soit d'ailleurs l'influence sociale et même politique qu'acquièrent souvent ces confréries, des sociétés où l'autorité religieuse se dissocie de l'autorité politique et sociale, en ce sens qu'elles sont placées sous l'autorité de personnalités qui doivent leur influence à leur qualité de représentants et de serviteurs de puissances divines et, qu'en ce sens, on peut parler déjà d'un véritable clergé, dont l'emprise résulte d'une certaine forme de prosélytisme religieux.

Il est à noter que plusieurs des confréries précitées (le *Komo* en particulier) sont fréquemment aux mains des forgerons. On sait que les forgerons, en tant que gens castés, sont pratiquement en dehors de l'organisation sociale des familles agricoles avec lesquelles ils ne contractent pas de mariages et qui professent à leur égard une certaine mésestime, qui va de pair avec la croyance générale à leur aptitude particulière pour l'exercice des opérations magiques ou mystiques. Cette particularité, que les confréries soudanaises sont aux mains des gens de caste, accentue le contraste du système religieux qu'elles représentent avec le système qui a pour base la hiérarchie sociale.

Enfin, on sera attentif au fait qu'au rebours des pratiques assez ritualistes qui sont l'essentiel du culte des communautés villageoises et domestiques, les cérémonies généralement nocturnes et orgiaques, à périodicité espacée, des sociétés religieuses, comportent, avec un violent appel aux sens, une part très importante accordée aux pratiques propres à développer et à intensifier le sens religieux, danses collectives, sentiment de la présence divine, extase, prophétisme.

On peut avancer que, presque trait pour trait, un semblable dualisme s'observe dans l'ancien monde hellénique, avec l'opposition des cultes domestiques et citadins et des cultes à mystère, aboutissant à la formation de sociétés religieuses (thiases, orgéons) relativement indépendantes de l'organisation familiale et politique. Les anciens ont eu le sentiment de ce dualisme ; ils l'ont exprimé. Le curieux « excursus » du Livre X de Strabon, motivé par le souci précisément d'éclaircir l'un des problèmes qui se posent à propos des Courètes, l'expose d'une façon, à beaucoup d'égards, remarquable.

***

Mais si le sentiment de cette opposition est de nature à mieux faire pénétrer dans l'analyse du système religieux des anciens Hellènes, il ne faut pas conclure de ce contraste au caractère anti-social des pratiques et cultes de confréries. Leurs cérémonies, qui ne sont généralement que semi-occultes, s'intègrent assez facilement dans le culte public. Surtout, la leçon des faits africains et des faits soudanais en particulier, c'est qu'elles entretiennent les rapports les plus immédiats avec les modalités d'organisation sociale qui ont pour base, non la consanguinité, mais les relations entre des gens de même âge et de même sexe.

En fait, si les confréries précédemment décrites se laissent aisément reconnaître comme cultes de secte, d'autre part, ces prétendues sociétés secrètes affilient normalement, au moins dans le cas des plus puissantes, tous les adultes d'une communauté et pratiquement se confondent avec la société que forment régulièrement les hommes, et à laquelle correspond, presque aussi régulièrement, une société des femmes. D'ailleurs, leur exclusivisme n'est jamais tel qu'elles ne tolèrent, non seulement d'autres dévotions, mais l'affiliation à d'autres groupements à caractère de confréries.

Une conséquence de cet état de choses, c'est que la distinction entre l'initiation tribale, c'est-à-dire l'accomplissement des rites qui font naître l'individu à la vie sociale, et l'initiation qui affilie à la confrérie, a pratiquement disparu ; cette confusion paraît entraîner fréquemment l'atrophie du système des rites de puberté proprement dits. Le cas est particulièrement net dans les régions du pays Bambara où domine le *Komo*. Les initiations se font selon l'importance de la population juvénile, tous les ans ou à intervalles plus considérables, normalement après la récolte. La circoncision a lieu collectivement, vers l'âge de quinze ans, en même temps qu'est pratiquée l'excision des filles (*soli*). Six jours après a lieu l'initiation au Komo (dans certaines localités au Nama), c'est-à-dire la prestation de serment sur les *hiéra*, qui est l'occasion d'une grande fête nocturne décrite par l'abbé Henry avec la verve et le sens de l'humour qu'il apporte à ces tableaux de mœurs rustiques. Elle provoque une grande affluence de parents et amis des familles honorées en cette circonstance, beaucoup venus des localités voisines,

avec les présents d'usage et associés en retour à de copieuses ripailles, émulation d'ardeur à la danse, et, dans la partie féminine de la population, étalage de toilettes et d'ornements. Les récentes excisées (qui naturellement ne sont pas initiées au Komo) participent néanmoins à la fête. Vient ensuite le temps de retraite, d'une durée de trois mois, qu'observent filles et garçons, ces derniers sous la surveillance d'un ancien du Komo. Ils ne reviennent au village que la nuit pour habiter une case spéciale. Contrairement aux coutumes que nous avons rencontrées dans d'autres sociétés, l'entraînement auquel ils sont soumis semble plus fastidieux que rigoureux. « Vers sept heures du matin, le vieillard du Komo leur fait la leçon de morale habituelle sur la façon de se conduire envers tous et toutes. Après cela, ils se promènent dans la brousse, attrapent les animaux domestiques qui traînent isolés (sauf les bœufs et les vaches) tels que chèvres, moutons, poulets... Ils ont, en effet, le droit de prendre et de tuer le menu bétail isolé. Le vieillard du Komo apprend encore aux circoncis, en plus de leurs devoirs moraux et sociaux, la chasse, la pêche et la cueillette (qu'ils connaissent déjà par la pratique). La culture et l'élevage sont exclus » (1). D'après J. Henry, la raison donnée de cette retraite c'est que depuis le début des rites, filles et garçons sont « sous la tutelle d'esprits jaloux, et d'une jalousie féroce. C'est même une des principales raisons pour lesquelles ils sont mis à l'écart et vivent loin du monde, de ses pompes et de ses œuvres. Un circoncis et une excisée ne peuvent mettre le pied dans une case du village, pas même dans celle de leurs parents ; leurs invisibles protecteurs traînent à leur suite toute une série de maux ». Aussi, une cérémonie de purification et d'exorcisme prendra-t-elle place à la clôture des rites. Ceux-ci ont été inaugurés, d'autre part, la veille du *soli*, par une fête de propitiation des génies et nains malfaisants de la brousse, sur lesquels le folklore Bambara sait une foule de choses. Dans une course échevelée, qui prend la forme de la poursuite de l'une d'elles, les fillettes *soli*, transformées ce jour-là en cuisinière des génies, jettent à pleine poignée, en dansant, aux carrefours qui sont le lieu d'assemblée des esprits, la bouillie qu'elles ont préparée en quantité pour le festin du jour. Enfin, c'est encore une grande fête que le

(1) Tauxier, p. 401.

jour de la « sortie » de retraite des jouvenceaux et jouvencelles, qui est aussi la fête « des vêtements neufs » ; on a brûlé l'attirail inséparable du temps de réclusion ; les nouveaux citoyens se promènent dans des blouses neuves et agitent des armes ; garçons et filles exécutent des danses qui sont encore pour eux l'occasion de recevoir des cadeaux ; les jours suivants, ils vont en cortège remercier pour les politesses faites à leurs familles au cours des fêtes précédentes.

La participation commune à un même cycle d'initiation est le principe d'une solidarité qui continue à unir, au cours de la vie, ceux qui ont été initiés en commun ; cette solidarité devient, à son tour, le principe d'un réseau d'institutions qui sont l'une des armatures de la société indigène. « Ceux qui ont subi ensemble le *soli* (initiation), écrit Ch. Monteil (1), deviennent liés pour la vie : ils sont *fula-ni,* pairs, jumeaux, car ils sont nés le même jour à la vie sexuelle et sociale. Où que ce soit et quelles que soient leurs conditions respectives, deux *fulani* se considèrent comme égaux, même si l'un est chef et l'autre esclave, et ce dernier a, notamment, le droit d'user sans crainte de son franc parler. En principe donc, le *fulani* est l'ami sur lequel on s'appuie en toute sécurité, il fait partie d'ordinaire de ce petit conseil, si puissant, dont le *fa* (le père de famille) aime à s'entourer ; c'est à lui que l'on confie ses ennuis, ses joies, ses projets, ses affaires. Il est de toutes les fêtes et de tous les deuils de la famille... C'est un frère, bien autrement affectionné parfois que le frère consanguin et utérin. Toutefois, la *fulani-ya* ne produit pas obligatoirement les effet d'une sorte de fraternité analogue à celle qui dérive de l'alliance par le sang : elle engendre plutôt une mutualité qui renforce l'organisation appelée *flanton.* Une flanton comporte, en général, les jeunes gens qui proviennent de trois *soli* consécutifs : c'est donc une réunion de trois *flambolo* (bandes de gens du même âge). La société bambara renferme ainsi un certain nombre de groupes, entre lesquels se répartissent tous les gens, depuis les plus récents (*tyé-kura*), hommes nouveaux, jusqu'aux *tyé-koro* (vieux) les plus avancés en âge. Une organisation analogue englobe les femmes. « Chaque *flanton* est indépendante, mais elle garde les meilleurs rapports avec ses voisines immédiates, celle qui la précède, celle qui la suit et celle des

(1) Ch. Monteil, *Bambara de Ségou,* pp. 248, 249.

femmes du même *soli*. Les flanton ont donc entre elles une certaine solidarité, affirmée d'ailleurs par cette coutume que chaque flanton doit honorer ses voisines immédiates, en offrant à chacune une part de victuailles lors de ses repas de corps. Il est à remarquer également, que lorsque surgit un conflit au sein d'une flanton, les flanton voisines interviennent pour ramener la paix ; il existe même un arbitre choisi pour aplanir toutes les difficultés de cette affaire. Où qu'il aille, le Bambara s'informe des gens de son âge, c'est-à-dire de ceux qui ont franchi le *soli* à la même époque que lui ; il trouve toujours auprès d'eux un accueil amical et une aide efficace » (*Bambara de Ségou*, p. 248-249). A la mode de toutes les associations chez les Noirs, la *ton*, ou classe d'âge, comporte une hiérarchie précise, avec un état-major de dignitaires, à la tête duquel est un chef d'association (*tontigui*). La société, surtout dans le temps qu'elle n'est encore composée que de célibataires, a d'abord pour but l'amusement et l'organisation de festins, et pour se procurer des ressources, elle perçoit sur ses membres, sous prétexte d'infractions à des statuts, en partie baroques, de fréquentes amendes. L'association prête aussi son concours au moment du mariage de ses membres et, quand il s'agit d'entreprendre certains travaux de culture ou de défrichement.

La classe d'âge a également caractère d'association religieuse. Par l'intermédiaire de son chef, elle adresse un culte à un fétiche de type spécial et archaïque, formé d'un assemblage de branches fourchues, qui est essentiellement protecteur des jeunes hommes (Henry, p. 112). Il semble que ce culte ait aussi quelque chose à voir avec les masques d'apparence animale et cornus, avec lesquels s'exécutent des danses dans les champs, autour des jeunes gens qui travaillent, usage sur lequel nous reviendrons encore.

C'est un trait caractéristique des sociétés soudanaises que la partie enfantine de la population s'y trouve, plusieurs années avant l'époque de la circoncision, déjà façonnée dans le moule d'associations qui sont déjà celles de classes d'âge. A partir de dix ans, les enfants Bambara forment entre eux des associations (*ton*) qui ont aussi leurs chef et cheffesse élus, ainsi que (pour les garçons au moins) leur culte spécial, qui s'adresse à un arbre fétiche, le *n'tomo*. « Le N'tomo, écrit L. Tauxier, jette toute une organisation dans le monde des enfants. Ceux-ci, tout naturellement, se divisent en groupes

correspondant chacun à une circoncision à venir, ils sont donc tous du même âge, nés la même année, ou peu s'en faut. Le plus âgé du groupe, le fût-il d'un jour, en devient le chef, et tous ces petits chefs sont soumis à celui du groupe des plus âgés, le *n'tomotigui* et à son adjoint le *n'tomotigui-séré*, lequel est pris dans le groupe qui sera circoncis après celui du *n'tomotigui* » (1). Ces associations enfantines sont aux fins d'amusements, de danses et de repas en commun ; les règles qui y sont observées établissent une discipline fort stricte dans ce petit monde ; « on adresse des invitations aux autres sociétés de garçons et de filles, aux filles pas pour des ripailles communes, puisque garçons et filles ne peuvent pas manger ensemble, mais pour danser seulement. Danser ensemble... cela veut dire simplement participer aux mêmes tam-tam, où les filles dansent leurs danses à elles, sans se mêler aux garçons, quoique à côté d'eux et devant eux, et les garçons leur danse particulière » (2). La danse est déjà une danse avec masque. Il est à remarquer que le *bullroarer*, instrument des grands mystères dans d'autres parties du monde noir, qui ne semble pas jouer de rôle important dans les rites des confréries bambara, est d'usage courant dans les cérémonies du *n'tomo ;* il est appelé « chien du n'tomo » (*n'tomo wolou*). D'une façon générale, et comme il arrive fréquemment pour les jeux enfantins, les usages du n'tomo semblent avoir conservé certains traits archaïques estompés ou effacés dans le système religieux actuel des adultes.

C'est peut-être un trait d'archaïsme aussi, et fort curieux, que le remarquable concours d'endurance auquel donne lieu la fête annuelle célébrée dans maints villages par les jeunes *n'tomo déou* ou fils du *n'tomo*. La description qu'en donne *de visu* l'abbé Henry et que nous croyons devoir reproduire, ne peut manquer d'éveiller des souvenirs classiques.

« Sur la place publique, en face des tambours, qui donnent la mesure et battent la cadence, nos jeunes n'tomo déou vont se flageller et pour la plupart jusqu'au sang. Les vieux accourent, traînent leurs nattes après eux, les femmes accroupies sur leurs tabourets minuscules frappent des mains et chantent et les mamans ceignent les reins de leurs enfants d'une longue écharpe

(1) Tauxier, *La religion Bambara*, p. 380.
(2) *Ibid.*, p. 378.

blanche, pour leur protéger le bas-ventre d'un mauvais coup. Le n'tomotigui et son siéré (lieutenant) — à tout seigneur tout honneur — descendent dans l'arène, et, tant que le petit chef tient sa gaule levée des deux mains au-dessus de la tête, le siéré, de sa gaule à lui, le roue d'importance sur le dos, sur la poitrine, sur les mollets, sous la plante des pieds, un peu partout. Las de frapper de sa badine brisée, il s'arrête et le chef donne à son tour une volée à son adjoint. Tous ainsi, deux par deux, par rang d'âge et de taille, les enfants se flagellent, et, durant des heures souvent, c'est, surpassant les applaudissements de la foule et ses cris d'encouragement, le flic et le flac des coups de gaule faisant jaillir le sang, meurtrissant les chairs, toujours laissant pour marque un sillon gros comme le pouce. Les petits de six à sept ans s'arrêtent souvent au deuxième coup, pour se gratter l'échine, ouvrir la bouche et pleurer, mais j'en ai vu rester impassibles tout comme leurs aînés de dix à douze ans » (1).

L'abbé Henry ajoute en note : « Dans le Bani, chaque enfant se flagelle lui-même. Cette coutume, sans être générale, se rencontre dans beaucoup de villages ». Il convient de remarquer que la fustigation, d'usage si répandu dans les pratiques d'initiation de la puberté, ne paraît pas jouer de rôle essentiel dans les coutumes, fort adoucies, de l'initiation bambara, exception faite pour les initiations au Koré.

***

Il s'entend du reste, qu'il ne saurait être question de ramener à un type unique les modes d'initiation répandus en Afrique occidentale, ou les particularités qui les relient aux associations de jeunes gens ou de danseurs masqués. Les similitudes ou les différences qui s'observent d'un groupe à l'autre posent de délicats problèmes d'origine ou d'influences réciproques qu'il ne nous appartient pas d'examiner. Pour notre objet, qui est précisément de mettre en lumière la multiplicité des aspects sous lesquels se présente un complexe d'institutions qui révèle, d'autre part, sa non moins évidente unité, il suffira de rappeler, en terminant ce bref aperçu, deux ou trois systèmes célèbres ou curieux à divers titres, et d'en marquer les écarts par rapport au type précédent.

Le lieutenant Desplagnes, dans son ouvrage sur le *Plateau central Nigérien* (1907) avait déjà attiré l'attention sur cer-

(1) Henry, *Bambara*, p. 112.

tains traits que présentent l'organisation des jeunes hommes et les sociétés de masques chez les montagnards Habbés du plateau de *Bandiagara*, à l'est du Niger. Par rapport aux systèmes des Bambara voisins, ces traits (maison des jeunes hommes, relation des masques avec les insignes emblématiques des familles, participation des danseurs masqués aux actes du culte public) lui avaient paru témoigner de la conservation d'un état de choses archaïque. Leur intérêt justifiait l'exploration plus méthodique reprise sur place par la mission Dakar-Djibouti, aux publications de laquelle, qui s'annoncent particulièrement intéressantes, il faudra renvoyer pour un examen conclusif des questions qu'on entrevoit ici. On se bornera à résumer l'état de choses décrit par Desplagnes : « Les jeunes enfants mâles quittent le domicile paternel dès qu'ils sont en âge de se passer des soins de leur mère, vers 6 ou 8 ans, ils se réunissent dans le canton avec les jeunes gens du même âge des hameaux voisins, pour fonder une association de défense mutuelle. Ils construisent, en dehors du village, une maison très ornementée, où ils vivent, donnent des fêtes et reçoivent leurs amies. Pour se distinguer des autres clans [sociétés d'âge, *ton* en bambara] ils prennent un nom de guerre, des signes de reconnaissance et se choisissent une divinité protectrice à laquelle ils élèvent des autels. Il s'affilient ensuite avec le plus grand nombre de clans [id.] possible, dans les villages environnants, pour organiser des chasses, des pêches et pour trouver aide et protection dans leurs déplacements. Les membres de ces associations se doivent toujours aide et assistance, mais surtout au moment du mariage et dans les débuts d'une entreprise agricole ou commerciale. Ils font partie des cortèges religieux, dans les cérémonies cultuelles, en portant les insignes des familles, et ont, en outre, un certain nombre de devoirs à remplir vis à vis des clans des chefs de canton ou de village » (1). Ce n'est qu'après la circoncision et le temps d'initiation qui en est la suite, que ces associations prennent corps et que les sociétés se construisent leur maison. « Dans les cantons du plateau central cette cérémonie a lieu tous les trois ou quatre ans pour tous les garçons de 8 à 12 ans du canton, qui viennent se grouper autour d'un homme âgé, désigné par le Hogon (chef religieux), habitant en général

(1) L. Desplagnes, *Le plateau central Nigérien*, 1907, p. 134.

une case isolée dans la montagne, près d'un petit sanctuaire. L'opération est faite dans ce lieu isolé, sans que le village y prenne part par une fête spéciale, et les enfants sont soignés à la cendre, selon la méthode employée dans tout le Soudan. Le vieillard leur raconte les légendes et traditions, puis il les fait danser et chanter accompagnés d'un musicien. Les enfants portent souvent des bonnets ornés de figurines phalliques et ont à la main une claquette faite de morceaux de fer, et de poteries enfilées sur une baguette de bois (le *wasamba* des Bambara) pour annoncer leur passage. Leurs danses se font en cercle, avec des battements de talon, et en frappant en cadence le sol avec une verge d'euphorbiacée pour accompagner le musicien chanteur. Ils gardent cette verge en bois d'euphorbe pendant le mois qu'ils passent dans la montagne. Lorsque la guérison de tous est complète, ils font à un jour heureux désigné, leur rentrée dans le village, en chantant, dansant, vêtus de neuf et vont saluer leurs parents et amis qui leur offrent quelques cadeaux ou victuailles pour faire la fête le soir » (1).

Les travaux de la mission Dakar-Djibouti en 1931 ont, en particulier, confirmé le fait, déjà signalé par le lieutenant Desplagnes, que le site traditionnel des initiations était, au moins pour certains cantons, des abris sous roches aux parois ornées de dessins coloriés (noirs, rouges et blancs) dont on sait, par ailleurs, qu'ils sont la figuration schématique des principaux masques. Après la circoncision, les enfants sont emmenés par les circoncis de la promotion précédente, qui leur servent de surveillants pendant une retraite d'un mois. « Chaque soirée se passe sous le grand signe (dit de l'éléphant) où ont lieu des chants ponctués par le fracas des *wandyerma* (hochets rituels). Vingt jours après la circoncision, les vieux du village procédaient à la réfection des peintures et expliquaient aux circoncis le sens de ces figures (2). Les confréries de masques, nous dit-on d'autre part (3), interdites aux femmes et aux enfants mais comprenant l'ensemble des adultes du sexe masculin, se superposent aux sociétés des hommes. Elles ont une activité publique régle-

(1) *Ibid.*, pp. 238, 239.
(2) A. S[chaeffner] dans *Minotaure*, 1933, n° 2, p. 53.
(3) M. L[eiris], *ibid.*, p. 45.

mentée et jouent un rôle de premier plan dans les grands rites spectaculaires, soit à l'occasion de funérailles importantes, soit au cours du cycle des fêtes d'initiation qui se transmettent de région en région par période de soixante ans (*sigui*). Dans son ouvrage, Desplagnes, parlant des « nabas », c'est-à-dire des jeunes gens porteurs de masques des Habbés, observait : « Leur grande fête annuelle est celle des semailles pendant laquelle, après avoir vécu plusieurs jours dans la brousse de la vie des chasseurs primitifs, en compagnie de tous les hommes du village, ils reviennent un soir simuler l'assaut du village (cette « invasion » des masques à symboles « totémiques » a d'ailleurs fini par commémorer un événement historique ou semi-légendaire, l'invasion des plaines nigériennes par les *Sousou*). Aussitôt après ces fêtes, les travaux des champs et les semailles sont commencés et, jusqu'à la récolte, les danses cessent. Mais, pendant toute cette période de travail, chaque jour, un des Nabas masqués est commandé de service pour surveiller les cultures, les récoltes, les fruits et faire, même la nuit, quelques rondes dans les hameaux, pour assurer l'ordre et arrêter les voleurs. Ces Nabas, entretenus par les différentes familles du canton, obéissent à un chef et nomment différents fonctionnaires. Ce chef est le naba le plus âgé de l'association des hommes de trente à trente-cinq ans... En outre, ce naba est chanteur. Il a la garde des costumes, des attributs et des parures des danseurs. Le jour où meurt l'Anna-Gara, le plus âgé de tous les chefs de famille du village et grand prêtre des génies protecteurs, tous les Nabas prennent le deuil et leur chef doit, immédiatement après l'enterrement, gagner la campagne, habillé comme leurs grands ancêtres, ignorant l'usage des cotonnades et des tissus. Pendant trois mois, vêtu de fibres de palmiers, habitant les anfractuosités des rochers, couchant sous les arbres, il ne doit vivre que du produit de sa chasse. En réalité, il habite comme logement, une grotte à proximité des *lougans* (domaines cultivés) du village, et reçoit sa nourriture chaque jour apportée par les autres nabas qui viennent lui rendre visite » (p. 309-310). La préoccupation est, ici, notable d'une communion avec les puissances ancestrales, en même temps qu'avec les forces et émanations de la nature sauvage, renouvelée à la veille des grands actes sacramentels en relation avec des événements importants, tels que

semailles ou avènement d'un nouveau chef de la communauté. On y verra aussi confirmation du fait qu'une préoccupation semblable inspire vraisemblablement le cycle des rites d'initiation observés à l'avènement des générations nouvelles.

La publicité, au moins relative, des cérémonies auxquelles prennent part les associations en question, amenait le chef de la Mission archéologique et ethnographique au Soudan français, à formuler une conclusion que nous reproduirons, — à vrai dire moins parce qu'elle nous semble reposer sur un irréfutable raisonnement que parce qu'elle offre une analogie remarquable avec la façon dont s'exprimait — et dont raisonnait — dans un cas vraisemblablement analogue — un historien ancien : « En terminant cette étude sur les idées religieuses et les cérémonies cultuelles des Habbés-Gara, écrivait en 1907 le lieutenant Desplagnes (*Plateau Central Nigérien*, p. 307), il convient de remarquer que leurs fêtes ont toujours lieu en public, avec le concours de tout le peuple, contrairement aux mystères dont s'entourent les initiés pour célébrer leurs cérémonies rituelles chez les Bambara et les Soudanais primitifs de l'Ouest. En effet, tandis que les chefs, les prêtres, les hommes, les femmes, les enfants, et les jeunes gens porteurs de masques, figurent tous en plein jour dans les cortèges religieux et les sacrifices des populations de la montagne, au contraire, dans les grossières tribus conquérantes sorties des forêts, le culte des divinités a été exclusivement conservé par les forgerons et autres gens de caste, descendants asservis des anciens civilisateurs » — « Quant à ce que disent les Crétois, écrivait Diodore au Livre V de sa *Bibliothèque* (77), en prétendant que ce sont eux qui ont enseigné aux autres hommes la liturgie du sacrifice et les rites des mystères, voici, selon eux, ce qui en est la meilleure preuve : à Athènes, les initiations d'Eleusis, les plus fameuses de toutes, sans doute, celles de Samothrace, celles des Ciconiens en Thrace, instituées par Orphée, ont lieu dans le secret. Mais en Crète, à Cnosse, l'usage observé de tout temps est que tous ont accès à ces rites qui se font en public, et que ce qui, ailleurs, n'est communiqué que de façon cachée, n'est nullement dissimulé ici à qui veut s'en informer ».

***

On ne mentionnera que pour mémoire les sociétés de la côte occidentale, fameuses par les descriptions qu'en ont données les anciens voyageurs ; en particulier le *Poro* (Pourah) des *Temme* de Sierra-Leone, le *Belli* des *Vey* de Libéria. L'initiation au Poro, d'après Golberry, le principal informateur (1804), aurait eu ceci de particulier, qu'elle se faisait individuellement, et non pas collectivement, le candidat ayant à subir une période d'isolement dans la forêt sacrée pendant laquelle il avait à se montrer capable de supporter des terreurs provoquées et des périls ; la société était une société de guerriers, dont les différentes sections (une pour chacun des cinq cantons) agissaient à la manière d'une sorte de Sainte Vehme qui prononçait des jugements et les faisait exécuter, par exemple en ordonnant le pillage d'un village par des hommes masqués. Elle intervenait aussi pour maintenir la paix et empêcher les guerres privées.

Le *Belli* (*bery, belly*) du Libéria a plus de rapport avec l'éducation, au moins sous la forme où il subsistait au XIX^e^ siècle. Belli est aussi le nom de la forêt fétiche aux abords des villages dans laquelle les garçons d'environ dix ans sont confinés pendant une année, un autre groupe d'arbres (*sandi*) abritant les jeunes filles dans leur temps d'initiation. Les descriptions faites du genre d'éducation donnée au Belli ont éveillé chez les informateurs européens les souvenirs de l'éducation spartiate, d'autant plus qu'indépendamment de l'enseignement ordinaire du chant, de la danse et de la chasse, l'éducation militaire et aussi ce qu'on peut appeler l'éducation civique, y tiennent une place importante, cette dernière ayant pour objet le commentaire des traditions politiques, religieuses et juridiques du pays ; elle aurait même été donnée dans une forme qui tendait à habituer le jeune garçon à formuler un jugement raisonné sur les affaires publiques. La circoncision est requise ; normalement elle a été faite dès les premières années de la vie de l'enfant. L'entrée au Belli est représentée au non-initié ou au futur initié comme équivalant à une mise à mort ; les anciens qui ont charge de l'éducation dans le temps de réclusion, sont considérés comme des esprits incarnés (*nyana*), comme des êtres démoniaques. Sous leur conduite, les novices commettent, de nuit et impunément, des larcins et se livrent à des

expéditions de pillage pour améliorer leur ordinaire. Lorsqu'ils font leur rentrée cérémonielle, ils sont vêtus exclusivement de feuillages et d'écorce, feignent de ne pas reconnaître leurs parents et dansent les danses qu'on leur a apprises avec les initiateurs qui, en cette occasion, portent un déguisement complet, masque de bois et robe de feuillages jusqu'aux pieds. Les filles, qui reçoivent une éducation correspondante dans le temps qui précède leur mariage, se voient imprimer, comme les garçons, un tatouage spécial et s'enduisent de blanc quand elles quittent leur retraite avant la sortie définitive.

Les témoignages antérieurs au XIX^e^ siècle accusent plus fortement l'activité publique de la société en même temps que l'étroite relation des porteurs de masques (*soh-bah, sovah*) avec le monde de l'au-delà et les mânes. Ces adeptes y sont représentés comme sujets à des phénomènes de possession au cours desquels l'esprit de frénésie, qui se présente à eux sous forme d'un animal ou d'un végétal, s'empare d'eux-mêmes, leur donne une force décuplée et les jette dans un délire sous l'empire duquel ils prennent les hommes pour des bêtes et massacrent leurs amis comme des ennemis. Ils atteignent à cet état au moyen du suc de certaines plantes (*sovah-belli*). Ayant réalisé communion avec les morts, ils goûtent aux offrandes funéraires. La société administrait des ordalies. Seuls ceux qui avaient reçu, au moment de l'initiation, son sceau sous forme de tatouage distinctif, avaient la plénitude des droits politiques, l'accès aux assemblées et le droit d'y élever la parole, les non-initiés étant stigmatisés comme à la fois impurs, ignorants et inintelligents (1).

***

Enfin, un dernier exemple et une dernière catégorie de documents nous serviront à mettre en lumière un élément qui se rencontre certainement fréquemment dans les complexes d'usages et de croyances dont les masques sont le centre et les groupements de jeunes gens le cadre, mais qui peut devenir prépondérant, sinon complètement exclusif des autres aspects religieux, éducatifs ou politiques de ces insti-

(1) Frobenius, *Masken und Geheimbünde*, pp. 116-128, d'après J. Büttikofer, *Reisebilder aus Liberia*, 1890 et Dapper.

tutions. Nous voulons parler des jeux traditionnels, dont la réception des jeunes garçons dans la société des masques est l'occasion et qui, en opposant les différentes classes d'âge, prennent souvent forme de batailles rituelles de caractère plus ou moins sérieux.

De ce point de vue, un vif intérêt s'attache à l'ensemble des témoignages réunis par le Dr. J. Cremer sur les pratiques relatives à l'acquisition des masques *Do* chez les *Bobo*, publiés par H. Labouret (1). Les Bobo (de la Haute Volta) offrent, en plus fruste, un système d'institutions religieuses assez analogue à celui des Bambara. *Do* est le nom générique qui désigne dans cette région les sociétés religieuses où l'on se déguise avec un ajustement de feuilles et de fibres végétales et des masques en bois représentant des têtes d'animaux, ainsi que la divinité qui préside à ces cérémonies et à laquelle est consacré, dans les divers villages ou quartiers de village, un arbre avoisinant un puits qui lui est également consacré. Les masques (*Koro*, plur. *Kora*, *Simbo*, plur. *Simboa*) sont confectionnés et portés par les jeunes gens d'une certaine classe d'âge ; le droit d'en connaître le mystère, de les revêtir et d'exercer à l'encontre des non-initiés divers privilèges est acquis à un certain moment par les garçons de la classe suivante, qui, devenus grands et las d'être poursuivis et brimés par les masques, demandent à connaître les « choses du Do ». Conseillés par les vieillards du village, et après pourparlers avec les chefs des classes plus âgées, ils font accueillir leur prétention sous condition de régaler au préalable leurs anciens. L'acquisition du Do, c'est-à-dire la révélation du secret des masques, joue ainsi le rôle que jouent ailleurs les cérémonies de la puberté. Les usages varient, naturellement, selon les localités. Des exposés quelque peu confus, mais pittoresques et extrêmement vivants des informateurs du Dr. Cremer (*op. cit.* p. 112-137), nous ne retiendrons que deux schémas cérémoniels.

Dans l'un, qui se déduit aisément des témoignages concordants de deux informateurs (ch. VII, n° 5 et 9), la cérémonie de la révélation des masques se réduit à un symbolisme dont le caractère extrêmement fruste ne manque pas, dans sa simplicité, d'une certaine grandeur. S'il y a dans un quartier

(1) Dr J. Cremer, *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises*, t. IV, *Les Bobo* (la Mentalité mystique), 1927.

des enfants nombreux, du même âge, de même taille, les vieillards disent que le moment est venu de sortir les masques. Le chef du Do avertit les jeunes gens précédemment initiés d'avoir à confectionner et à revêtir les costumes de feuillage, ce qui se fait rituellement. On s'y met dès le matin. A la fin de la journée, les masques se mettent en marche et viennent s'asseoir près du village, attendant la tombée de la nuit ; les anciens les entourent. A la nuit, le prêtre du Do appelle les parents et les néophytes, qui se sont munis des offrandes traditionnelles et des poulets pour le sacrifice. Quand les enfants sont réunis, le prêtre sort avec une hache dont il frappe plusieurs coups à terre pour appeler les masques. On fait coucher les enfants et on leur couvre la tête. Un masque arrive en courant, saute autour des enfants, les effraie des sons qu'il tire de l'espèce de sifflet dit « petit masque ». Après quoi, le vieillard dit aux enfants de se lever, d'attraper le masque qui se sauve. Ils le poursuivent et finissent par le capturer. Le vieux les interpelle ; savent-ils quelle créature s'est ainsi couverte de feuilles ? Pour le leur apprendre, on découvre le visage du personnage masqué que les enfants reconnaissent aussitôt. Mais on les avertit en même temps que révéler le secret à ceux qui l'ignorent, ce serait attirer sur eux-mêmes la mort. Justement une fosse a été creusée. C'est celle qui s'ouvrirait devant eux s'ils trahissaient leur promesse et c'est probablement aussi celle où ils ensevelissent la personnalité enfantine qu'ils vont quitter. Symboliquement, chaque enfant doit déposer dans le trou plusieurs feuilles prises au costume du personnage masqué. Quand la fosse est fermée, il la scelle en la frappant de la main. Aux rites de sortie du lieu d'initiation et de rentrée au village, qui achèvent la cérémonie après le sacrifice, le bain rituel est réduit au minimum : chaque enfant, en passant, plonge la main dans un récipient qui contient de l'eau. Le lendemain, les jeunes gens emmènent les nouveaux initiés dans la brousse et leur enseignent à tresser et à revêtir le costume. « Telle est la coutume. Quand on a montré le secret à une personne, celle-ci se promène, est en vie, une autre personne qui ignore cela n'est pas en vie ».

Dans l'autre cas (deux narrations circonstanciées de l'informateur Fyéro ib. n° 3 et 4) l'accord entre les deux classes d'âge successives est l'occasion non seulement de palabres réglés par une étiquette compliquée et de tributs rituels mais

d'une série de jeux assez mouvementés. Les jeunes garçons qui se sont mis sous la protection des anciens initiés d'une famille dont les membres paraissent jouer le rôle de parrains des néophytes, doivent à la faveur de la nuit tenter de porter des branches de feuillages pour obstruer les portes des maisons où dorment leurs anciens ; si ceux-ci les aperçoivent ils les poursuivent et cherchent à les faire prisonniers ; ou bien ils jettent des cailloux dans le local où sont réunis les néophytes ; ceux qui sont capturés ou atteints par les cailloux doivent donner en gage le drapeau, le couteau, le bâton, dont ils se sont munis en commençant le jeu ; au jour, le jeu continue, mais maintenant on se poursuit tour à tour et on se lance des cailloux. Mais les enfants doivent à nouveau s'enfuir quand apparaissent les masques ; on les cache dans les maisons et les masques les cherchent ou font semblant de les chercher. On s'entremet pour obtenir leur pardon. La réconciliation est scellée quand les jeunes, après s'être complètement dépouillés de leur vêtement, un bâton sur l'épaule, ont fait cortège aux masques et surtout lorsqu'ils ont préparé et offert la bière rituelle.

CHAPITRE IV

ATTIKA

Les origines rituelles de la geste de Thésée

CHAPITRE IV

Les origines rituelles de la geste de Thésée

Le cycle du Petit Poucet. — Thésée et le Petit Poucet. — Temps d'hiver et temps d'été dans le calendrier des fêtes athéniennes. — Noviciat et retraite des filles : I. le cycle printanier d'Artémis. — Noviciat et retraite des filles : II. le service d'Athéna. — Les Thesmophories : la séparation et la réunion de la Mère et de la Fille. — Les divinités courotrophoi : enfances divines et héroïques. — Déméter courotrophos et l'origine des mystères d'Eleusis. — L'initiation des jeunes garçons. — Rites printaniers des jeunes garçons. — La plongée rituelle. — Le retour des jeunes garçons : Oschophories et Théseia. — Les rites du 7 Pyanopsion : 1. *Oschophories* ; — 2. *pentaploa et pyanopsie* ; — 3. *offrandes et fêtes à Phalère* ; — 4. *le retour à Athènes et la procession* ; — 5. *l'eirèsiônè* ; — La mort d'Egée ; — Le conte de Thésée.

La question de savoir si des pratiques du type de celles que nous venons d'analyser ont eu — compte tenu naturellement de toutes les variétés compatibles avec le développement du principe qui est à leur origine et de la différence des états de civilisation — une extension générale et quasi universelle doit rester nécessairement en dehors du cadre de la présente étude. Nous nous bornerons à signaler que des indices de leur survivance ont pu être relevés pour les peuples du nord de l'Europe ou dans certaines coutumes paysannes.

Il y a cependant un aspect de la question qui nous arrêtera parce que nous y trouverons occasion à réflexions propres à nous suggérer l'explication d'un groupe de faits que nous choisirons comme introduction à l'étude des survivances rituelles de ces pratiques en Grèce et, dans ce cas particulier, à Athènes.

Le cycle du Petit Poucet.

Il est naturel que des coutumes d'initiation donnent lieu à des récits mythiques ou à des contes qui sont le commentaire de ces rituels primitifs et l'illustration de quelques-unes des pratiques qu'ils comportent. Le plus sûr moyen qu'ait trouvé l'étude comparée des religions et des mythologies, depuis qu'elle a renoncé à chercher un principe d'explication dans les nuages ou les espaces intersidéraux pour reprendre contact avec les réalités, est de s'attacher au principe que toute pratique comporte une explication, un *hiéros logos,* qui est normalement générateur d'un mythe. Ce principe d'explication, valable dans tant de cas lorsqu'il s'agit de la mythologie des êtres divins, vaut d'être étendu, comme il l'a été en effet dans d'ingénieux travaux, à cette mythologie plus fruste qui est la matière d'une partie au moins des contes populaires, ceux qui relèvent des contes de fées (1). Réservée, comme il convient, la discussion de chaque cas particulier et sans méconnaître que la vitalité propre à chacun des thèmes que l'analyse distingue dans la texture d'un conte leur assure une existence qui leur permet de se propager directement, il reste que les contes populaires trouvent encore leur meilleur commentaire dans les usages populaires, même lorsqu'ils s'en sont détachés, ou qu'ils survivent à leur disparition. Plus particulièrement l'hypothèse d'un lien originel entre divers types de contes populaires et les liturgies, de pratique sans doute immémoriale, des saisons et des temps de la vie, mérite d'être prise en considération.

L'idée de retrouver, comme on l'a proposé, dans le type de récits dont le *Petit Poucet* est pour nous l'exemplaire le plus familier, l'écho de quelques uns des thèmes usuels de probation de l'adolescence se présente, au premier aspect, avec quelque apparence de paradoxe. On hésiterait à en faire état si la démonstration qui en a été naguère proposée par un apôtre très convaincu de la méthode d'interprétation des contes que nous venons de rappeler reposait seulement, comme il arrive souvent pour les explications similaires, sur un essai d'interprétation des épisodes qui font la matière

(1) P. Saintyves : *Les contes de Perrault et les récits parallèles, leurs origines,* 1923.

d'un récit dont on connaît diverses variantes dans le folklore, notamment, de l'Europe et de l'Afrique du Nord. Ces variantes, qui reproduisent assez fidèlement l'agencement du conte de Perrault, offrent généralement une suite d'épisodes parmi lesquels nous pouvons distinguer, en nous aidant de l'analyse qu'en a faite P. Saintyves, l'auteur précisément du rapprochement que nous avons en vue :

a) l'épisode des enfants égarés volontairement ou involontairement dans la forêt ;

b) les précautions à prendre pour retrouver son chemin ;

c) la rencontre de l'ogre, la détention et les périls encourus dans sa demeure ;

d) la fuite grâce à la substitution (l'ogre trompé par une substitution de vêtements égorge ses propres enfants au lieu de ceux qu'il voulait dévorer) ;

e) le combat du héros avec l'ogre qui a pour effet de lui procurer divers objets merveilleux et talismans, ou des richesses ;

f) la destruction fréquente de l'ogre et de sa maison généralement par l'eau ou par le feu (épisode qui manque dans Perrault).

C'est un exercice d'une ingéniosité relativement facile de mettre en parallèle avec chacun de ces épisodes quelques-uns de ceux qu'évoquent des descriptions de coutumes du genre de celles que nous avons utilisées dans notre précédent chapitre : dans ce système, qui a suggéré à P. Saintyves d'ingénieuses considérations, l'égarement dans la forêt n'est que la traduction mythique de l'exode rituel des adolescents dans la brousse ou la forêt, théâtre des épreuves et des expériences qui doivent développer l'esprit d'initiative et le courage des jeunes. « La forêt des contes, écrit notre auteur, en contradiction de l'interprétation par le mythe solaire chère à ses devanciers, n'est pas plus le nuage que la nuit, mais la retraite sacrée, où loin des regards profanes se cache le sanctuaire où s'opère la transformation de l'enfant, où s'épanouit son intelligence et sa force » (*Les contes de Perrault*, p. 313). L'astuce dont fait preuve le héros pour retrouver son chemin est en rapport avec le genre d'aptitude que développe l'entraînement auquel est soumis le jeune homme pendant la période où il est mis aux prises avec les difficultés de la vie sauvage.

Ogres, sorciers et monstres anthropophages sont les hôtes naturels de la forêt fabuleuse parce qu'ils sont précisément les acteurs de l'espèce de drame rituel qu'est l'initiation et qu'il leur incombe, comme tels, de tourmenter ou de terroriser les néophytes. Sous leur accoutrement horrifique on se plaira à reconnaître les initiateurs grimés ou les diables dont ils agitent le mannequin ou font retentir la voix. Mais le conte a moins pour objet d'amplifier ces terreurs que de glorifier dans le héros celui qui ayant su en triompher, — en faisant en même temps la preuve de qualités de ruse ou de présence d'esprit, — mérite de passer pour l'incarnation même des vertus que tend à inculquer pareille éducation. Dans sa naïveté villageoise notre conte du *Petit Poucet* enseigne une leçon qui est essentiellement un thème de pédagogie universelle, celui de la supériorité de l'intelligence réfléchie sur la force brutale. « Tant que l'enfant, surtout l'enfant chétif, n'a pas reçu l'initiation, y compris les leçons d'endurance et de ruses, qualités qui lui sont éminemment nécessaires dans la brousse, il ne peut se débrouiller dans la vie, encore moins apporter une aide à ses frères. Au contraire, même le plus faible et le plus petit de la tribu, une fois armé par l'enseignement des initiateurs et par les épreuves qu'ils lui ont fait subir peut arriver à la fortune et à la gloire. L'histoire qui justifie cette thèse est tout à fait propre à exciter le courage et l'ambition même chez les plus humbles. Aussi bien elle devait plaire à la masse, elle a plu et nous la trouvons répandue chez presque tous les peuples » (p. 318).

Aux rapprochements indiqués ci-dessus on pourrait en ajouter au moins un qui mérite peut-être une mention spéciale : le cycle du *Petit Poucet* comporte fréquemment un épisode dans lequel le malin héros déjoue la voracité de l'ogre en lui faisant égorger ses propres fillettes parce qu'il a eu la précaution de faire l'échange des bonnets qu'il porte, lui et ses frères, avec les atours de tête des petites ogresses. On sait que les travestissements par échange de vêtements d'un sexe à l'autre, accompagnements fréquents des rites de passage de nature diverse, font à ce titre souvent partie des rites de puberté.

Nous nous hâtons de répéter qu'en eux-mêmes de tels parallèles, commodes pour exposer la thèse précédemment indiquée, seraient insuffisants pour en fournir la démonstration. La prudence, ici, s'impose d'autant plus que nombre

d'autres démonstrations qui procédaient par analyses et analogies du même genre ont été proposées pour établir, selon les modes de l'époque où elles ont vu le jour, soit l'origine indienne, soit le caractère solaire ou sidéral, du thème mythique qu'on a voulu découvrir dans le conte du *Petit Poucet* et dans les récits parallèles.

L'argumentation prendrait naturellement une valeur tout autrement décisive s'il était établi que des récits du même type que notre conte du *Petit Poucet,* sinon apparentés, au moins sortis d'une veine analogue et susceptibles d'en être rapprochés, ont été mis effectivement en rapport avec des rites d'initiation à l'époque de la puberté et ont eu cours dans des civilisations où ces pratiques conservaient encore naguère toute leur importance sociale.

Or il semble qu'il en soit ainsi. P. Saintyves nous paraît avoir réussi sur ce point une démonstration à laquelle nous nous arrêterons un moment parce que la conclusion qui s'en dégage paraît susceptible de faciliter l'intelligence de la liaison persistante qui, dans le cycle que nous examinerons ensuite à Athènes, a continué à associer un thème mythique voisin de celui du *Petit Poucet* à des pratiques qui ont conservé quelque chose du caractère d'une sorte d'initiation tribale.

Parmi les Bantou méridionaux, chez qui nous avons signalé le développement caractéristique des rites initiatiques à l'époque de la puberté, a cours un récit des aventures d'un groupe de jeunes garçons qui, tombés chez des ogres, doivent leur salut à la présence d'esprit de l'un d'eux ; à la fin du conte celui-ci est reconnu comme chef, s'il n'est tel dès le début. L'intérêt de cette histoire de Sikouloumé, — l'une des plus répandues dans l'Afrique du Sud, dit H. A. Junod qui en a publié une version en 1898 (1) — nous semble, du point de vue qui nous occupe, être triple : 1° comme l'a bien vu Saintyves, elle offre une réplique intéressante du conte européen et nord-africain du Petit Poucet, dont elle rappelle certains épisodes ; 2° il s'agit néanmoins d'un cycle complètement distinct, et les thèmes tout en se ressemblant dans certains cas restent suffisamment différents pour que, notam-

(1) H. A. Junod : *Les Baronga,* 1898 (Neuchâtel), pp. 285-303. Le rapprochement avec le Petit Poucet est fait par M. Mauss, *Année sociologique,* III, 1900, p. 222.

ment, l'hypothèse d'une influence du récit répandu en Europe ou dans le folklore berbère sur le conte sud-africain paraisse exclue ; 3° le conte africain a un rapport certain avec le genre de vie que mènent les adolescents, lors de leur réclusion et de leur exode dans la brousse et il semble s'être formé autour d'un thème initial, qui n'a pas son parallèle exact dans les récits européens du Petit Poucet, la chasse rituelle de certains oiseaux avec les dépouilles desquels est confectionnée l'aigrette (*sékola*) qui est une partie importante du costume cérémoniel ou militaire du guerrier cafre. L'une des versions (recueillie chez les Ba-Souto et publiée en 1888 par E. Jacottet) (1) fait ressortir avec évidence la liaison du conte avec les pratiques d'initiation, puisqu'elle en place le scénario au moment de la période de réclusion des novices dans le *mopato*. Le mot désigne (en zoulou) l'édifice temporaire ou l'enclos qui est aménagé pour l'initiation et aussi (au moins chez les Betchouana) l'association à caractère militaire et vraisemblablement religieux que forment entre eux les jeunes gens initiés : « Il y avait une fois, dit le conte sessouto, deux frères nommés Semumu et Semumunyané ; leur père et leur mère moururent et ils restèrent seuls avec leur sœur aînée. Elle les éleva et les nourrit jusqu'à ce qu'ils fussent grands, puis, lorsque le moment fut venu de les faire passer par les rites de la circoncision, elle les y envoya avec leurs camarades. Ils restèrent, selon la coutume d'alors, cinq mois au *mopato*. Lorsque commença le sixième, celui dans lequel ils devaient sortir du *mopato*, on leur prépara des vêtements neufs et l'on envoya deux boucliers de peau de bœuf pour Semumu et Semumunyané... (En effet, les présents de vêtements et d'armes sont de règle à l'issue des rites de l'adolescence ; mais les deux héros du conte réclament des armes dans la fabrication desquelles entre une matière plus rare que le cuir de bœuf, et ils refusent de rentrer ; c'est alors qu'ils entreprennent une expédition de chasse, au cours de laquelle ils construisent une nouvelle hutte qui semble une réplique mythique du *mopato*). Semumu et ses compagnons, voyant qu'on ne leur apportait pas les boucliers demandés, quittèrent de nuit le *mopato* et se construisirent bien loin des habitations, au milieu de la steppe, au bord d'un large étang,

(1) E. Jacottet, *Semumu et Semumunyané*, dans *Rev. des Trad. pop.*, 1888, pp. 654-662.

une vaste hutte de branchages, où ils vécurent en se nourrissant des oiseaux et du petit gibier qu'ils réussissaient à tuer.» C'est dans ce séjour qu'ils ont la visite terrifiante d'un ogre sous la forme d'un oiseau fabuleux qui annonce son intention de manger un jour l'un, un jour l'autre. Sortis de cette aventure, les jeunes garçons regagnent le *mopato* qu'ils n'avaient pas quitté définitivement, puisqu'ils n'y avaient pas mis le feu.

Dans la version précédente, le héros s'appelle Semumu, c'est-à-dire le muet ; l'appellation la plus fréquente paraît être Sikouloumé (*sessouto :* ap. Jacottet, *Contes bassoutos,* Sekholomi) : d'après H. A. Junod ce nom signifie au contraire le parleur, le beau parleur. La contradiction n'est qu'apparente. Dans la conception primitive du conte, qui a donné lieu à quelque confusion dans plusieurs des versions qui ont été notées, le beau parleur est donné comme muet au début du récit et ne retrouve la parole qu'à l'occasion de son exploit. Il semble que le trait ait été conçu comme le commentaire d'une règle de silence qui peut être une des épreuves du noviciat. Celui qui les a traversées victorieusement est non seulement relevé de son interdit, mais il est devenu le beau diseur par excellence, celui qui, comme il apparaît dans une de nos versions, sait les maîtres mots, les enchantements qui ont pour effet de rendre inoffensifs les ogres les plus affamés de chair humaine.

Pour donner une portée plus précise aux remarques qui viennent d'être faites nous résumons les principales variantes du conte sud-africain. Nous en avons eu sous les yeux quatre versions qui diffèrent par de nombreux détails dont beaucoup en eux-mêmes intéressants et de nature à illustrer le point de vue général auquel nous nous sommes placé d'une certaine relation avec les rites d'adolescence. Dans la plupart de ces versions, le récit est mêlé de refrains dont le caractère est évidemment traditionnel. On prendra garde qu'il s'agit de contes, non pas de mythes à proprement parler. Dans la mesure où, ainsi que nous l'avons vu, les cérémonies du *ngoma* ou du *mopato* ont un caractère initiatique, il est vraisemblable qu'elles donnent lieu à des récits mythiques qui en sont le commentaire et l'accompagnement. Mais il va de soi que ces mythes, ainsi que les formules rituelles qui s'y rattachent, participent du caractère secret de l'ensemble de ces cérémonies. Nos contes ont au contraire un caractère exotéri-

que indéniable, en tant qu'ils se racontent publiquement et notamment à des femmes et des enfants. Ce serait donc interpréter faussement le point de vue où nous nous sommes placé que de chercher dans ces récits un commentaire en quelque sorte technique des pratiques auxquelles ils font seulement une allusion de caractère général. Il y faut chercher bien plutôt une sorte de traduction et d'interprétation des coutumes en question à l'usage des non initiés, où l'arbitraire et la fantaisie ont une large part.

1°) La version relativement la plus simple est celle qui a été publiée par le missionnaire Jacottet dans ses *Contes des Bassoutos*, en 1895 (1) :

Sekholomi, fils de chef, était muet ; — il part à la chasse avec ses compagnons, ils tuent des oiseaux dont ils font des aigrettes ; — ils s'abritent dans une hutte ; pendant la nuit une vieille femme entre dans la hutte et profère des menaces : je mangerai celui-ci, je mangerai celui-là ; elle mange les oiseaux qui ont été dépouillés ; — Sekholomi s'en aperçoit, mais comme il ne parle pas il attache une corde au doigt du pied de chacun de ses compagnons et par ce moyen les réveille quand revient l'ogresse pour leur faire entendre ses menaces (le trait qui se retrouve dans la plupart des versions n'est clairement motivé qu'ici, par le mutisme du héros) ; — les enfants s'enfuient, mais Sekholomi a oublié son aigrette ; il parle à cette occasion et déclare vouloir la rechercher ; — ses compagnons refusent de le suivre, il part seul en leur laissant son bâton fiché en terre et qui les renseignera par ses mouvements sympathiques sur son sort ; — Sekholomi enlève l'aigrette, mais la vieille se met à sa poursuite ; — il échappe en se jetant dans un étang, mais un serpent l'enlace, et il ne parvient pas à s'en débarrasser jusqu'au retour au village où il se couche dans le parc du bétail (*Khola*) ; — les incantations proférées successivement par chacun de ses parents ne réussissent pas à dénouer le charme ; on fait enfin une offrande de bière et de viande qui décide le serpent à lâcher prise ; — on le tue ; mais alors une vieille femme le réclame comme son fils : « ils l'enveloppèrent dans une peau de bœuf qu'ils placèrent sur la tête de cette femme en lui disant : va-t-en et emporte chez toi ton

(1) E. Jacottet, *Contes populaires des Bassoutos*, 1895, pp. 262-270.

enfant, c'est lui qui a voulu tuer le fils de notre chef. La femme partit ployant sous la charge et suivie des jeunes gens du village qui la frappaient tout le long du chemin ».

La conclusion de cette version, qui lui est propre, offre cet intérêt de se présenter très vraisemblablement comme le commentaire de rites où l'on reconnaîtra sans peine des rites de désacralisation, autrement dit des rites qui interviennent naturellement à la conclusion d'une période d'interdits et de caractère hautement sacré, comme est la période de l'initiation. La chasse de la sorcière, qui apparaît comme le doublet de l'ogresse dont il a été question précédemment, suggère nécessairement le rapprochement avec les pratiques, souvent commentées, de l'expulsion du mal sous la forme d'un *pharmacos* ou d'un bouc émissaire. La liaison qui est faite ici de ce rite, généralement étudié sous son aspect saisonnier (expulsion de l'ancienne année), avec des thèmes d'initiation n'est probablement pas arbitraire. Renouveau des saisons et des temps de l'année, renouveau des générations, renouveau des pouvoirs politiques par la restauration ou le renouvellement des chefs ou de leurs vertus, donnent lieu à des cycles de pratiques et de rites qui interfèrent régulièrement et qu'il serait généralement vain de chercher à dissocier.

2°) L'histoire de Semumu, empruntée également au folklore des Ba-Souto et publiée aussi par Jacottet (1) offre incontestablement une variante de l'histoire précédente. Le début en a été résumé plus haut. Mais il ne sera pas inutile de rappeler la suite des épisodes dont plusieurs se retrouvent dans les versions suivantes : il y a deux héros, par une sorte de dédoublement, puisque Semumunyané porte un nom qui est seulement le diminutif de celui de son frère Semumu ; les deux épisodes essentiels ont pour acteur principal successivement chacun des frères puisque Semumunyané donne l'alerte lors de la visite des ogres et que Semumu est le héros de l'épisode de la quête de l'aigrette et généralement l'auteur des principales initiatives ; la raison de ce dédoublement n'apparaît pas et semble d'importance secondaire. On remarquera aussi le dédoublement du thème central, celui de la conquête des insignes qui distinguent les jeunes gens

(1) E. Jacottet, *Semumu et Semumunyané*, dans *Rev. des trad. pop.*, 1888, pp. 654-662.

après l'accomplissement des rites de l'adolescence : le conte narre simultanément, mais en deux épisodes distincts, la chasse aux aigrettes accomplie par les deux frères et leurs compagnons, et la quête, par leur sœur aînée, des animaux dont le cuir servira à confectionner les armes qu'ils recevront à leur retour du *mopato*. Nous avons déjà noté que le nom porté par les héros du conte signifie le *muet*, encore que, dans la version publiée par E. Jacottet, le thème auquel se réfère ce nom, et qui s'est plus ou moins bien conservé dans les versions qui ont pour héros le « beau parleur », Sikouloumé, n'ait pas laissé d'autre trace.

Les deux frères ont donc passé, « selon la coutume d'alors », cinq mois au *mopato ;* lorsque le moment de leur retour est venu, ils refusent d'en sortir parce que les boucliers qui leur sont envoyés par leur sœur sont en peau de bœuf et non en peau de *nanaboulélé,* animaux mystérieux dont on sait seulement qu'ils se trouvent dans un pays éloigné sous la garde d'un homme inconnu ; — Semumu, son frère et leurs compagnons, s'enfoncent alors dans la brousse et y construisent une hutte de branchages ; — devant leur obstination à ne pas revenir, leur sœur part avec des guerriers à la recherche des animaux merveilleux « dont le corps brille comme un charbon ardent » ; l'expédition, toute merveilleuse, réussit finalement et le groupe qui l'a entreprise peut rapporter comme il a été exigé, des boucliers, des assagaies, des sandales et des toques faites de la peau d'un de ces animaux, non sans avoir à déjouer la poursuite fantastique du reste du troupeau ; — cependant Semumu a tué un oiseau magnifique et s'est confectionné une aigrette avec son plumage ; — c'est alors que la hutte où vivent les enfants reçoit chaque nuit la visite d'un animal, semblable à un grand oiseau, qui s'annonce en criant : « C'est moi l'oiseau Koupou, Koupou ». Il compte sur ses doigts les jeunes gens, disant : « Je mangerai celui-ci, celui-là je le réserverai pour plus tard ; — quant à Semumu et à Semumunyané son frère, j'en ferai mon dessert » ; — l'oiseau étant revenu plusieurs nuits, le cadet qui l'a observé avertit son aîné, et celui-ci informe ses compagnons en les avertissant, au moyen de la corde dont il leur a lié le gros orteil, au moment de la visite terrifiante de l'oiseau ; — le lendemain ils s'enfuient, mais Semumu ayant oublié son aigrette décide de retourner la chercher, devançant ses compagnons qui, après lui avoir déconseillé de tenter l'aventure,

se sont lancés à sa poursuite ; — arrivés près de la hutte, Semumu y trouve plusieur *Koupou,* venus pour dévorer les jeunes gens et qui furieux de ne pas les trouver se battent entre eux. Semumu saisit son aigrette et par son agilité déjoue la poursuite des terribles oiseaux qui retournent à l'étang d'où ils sont sortis ; — les jeunes gens reviennent alors au *mopato* où ils reçoivent les armes merveilleuses qu'ils ont souhaitées ; — ils organisent ensuite une razzia sur le territoire d'une tribu voisine et enlèvent une grande quantité de bétail ; — « tous les guerriers du village se hâtèrent d'accourir et dirent aux jeunes gens : maintenant cela suffit ; vous pouvez revenir chez vous. C'est alors que Semumu et son frère sortirent du *mopato* et revinrent à leur village ».

Nous avons déjà souligné l'intérêt que présente cette forme du conte par le souvenir précis qu'elle a conservé d'une relation entre l'exode rituel des jeunes gens au moment de la circoncision et leur aventure avec des ogres dont la description évoque assez exactement l'idée de personnages masqués pour jouer un rôle. La course de Semumu devançant ses compagnons et sa fuite devant les *Koupou,* qui sont des traits assez particuliers à cette version, se laissent assez facilement transposer sur le même plan rituel ; on a vu précédemment que les rites de sortie de l'*umtshilo* chez les Amaxosa comportent une course de ce genre jusqu'au fleuve où a lieu le bain rituel et qu'elle prend naturellement le caractère d'un *agôn.* Le thème de la poursuite reparaît sous différentes formes dans les autres versions du conte, mais en général le héros doit son salut moins à son agilité qu'à la ruse ou à des prodiges. L'épilogue de l'histoire des deux frères est la mention du coup de main réussi sur le bétail d'une tribu voisine, épilogue assez naturel si l'on tient compte du fait que la préparation d'expéditions de ce genre était souvent une des raisons d'être de l'organisation que formaient, dans ces sociétés, les jeunes guerriers ayant passé par l'initiation.

Les deux versions suivantes sont plus chargées d'épisodes qui apparaissent souvent comme des doublets des thèmes principaux.

3°) H. A. Junod, à qui nous avons précédemment emprunté une description particulièrement circonstanciée des pratiques du *Ngoma,* a recueilli parmi les Ba-Ronga de la baie de

Delagoa le conte de Sikouloumé qu'il a publié dans sa monographie sur ce groupe sud-africain (*Les Baronga,* Neuchâtel, 1898). Sikouloumé doit le jour à une naissance miraculeuse, sa mère, longtemps stérile, l'ayant conçu après avoir absorbé un plat confectionné de diverses graines, sur les conseils d'une colombe ; — le même oiseau a enjoint à l'enfant, comme interdit personnel, de ne pas parler ; — il se joint néanmoins, avec le serviteur qu'on lui a donné, à une expédition de chasse organisée par les jeunes garçons, sous la conduite de Mahoumana, « le garçon qu'on leur avait donné pour chef » ; — les jeunes gens abandonnent Mahoumana qui n'a pas su construire une hutte et faire cuire les oiseaux qui sont le produit de la chasse et s'attachent à Sikouloumé qui retrouve la parole en cette occasion et construit magiquement une hutte ; — un ogre apporte de la nourriture pendant la nuit ; il chante une chanson qui révèle son dessein de manger les jeunes gens, mais se contente pour l'instant de dévorer les têtes des oiseaux qui ont été disposées d'une certaine façon sur les conseils de Sikouloumé (thème de la substitution ?) ; — Sikouloumé qui s'est seul rendu compte du danger avertit ses compagnons et les éveille pour leur faire entendre le chant de l'ogre ; — fabrication des aigrettes et fuite des jeunes gens ; — Sikouloumé qui a oublié son aigrette retourne la chercher malgré ses compagnons qui refusent de le suivre ; — la hutte est pleine d'ogres qui jouent avec l'aigrette en se la passant de main en main, en chantant une chanson ; Sikouloumé réussit à subtiliser l'aigrette au moment où elle passe aux mains d'une vieille (*aition* d'un jeu du type « le furet du roi ») ; — il s'enfuit poursuivi par les ogres qui le rattrapent ; — Il leur dit : « Eh bien mettez-vous en ligne... Ils se mirent en ligne. Alors il commença à chanter le chant que voici : Oh dans ce pays-ci, dans ce pays-ci, nous n'avons pas coutume de manger les gens. Les ogres chantaient : Oh dans ce pays-ci, dans ce pays-ci, nous n'avons pas coutume de manger les gens. Les uns pourtant s'écrièrent : est-ce que nous allons laisser notre petit morceau de viande retourner à la maison ? D'autres leur répondirent : laissons-le aller, puisque nous avons appris ce chant ; car nous le chanterons désormais en mangeant » ; — les jeunes gens se rendent dans un village : ils refusent de répondre, sauf à une vieille, — d'entrer dans une case, sauf dans la sienne, — de prendre de la nourriture, sauf celle qu'elle a

préparée (on peut conjecturer qu'il y a, dans cet épisode dont la version zouloue nous offrira une contre-partie, des allusions à divers interdits consécutifs à la sortie des jeunes gens après leur réclusion ; le rôle tenu par les femmes à ce moment peut être noté : dans le conte bassouto c'est à la sœur de Semumu qu'incombe le devoir de vaincre la résistance de son frère à sortir du *mopato* en lui procurant les armes merveilleuses qu'il demande ; ici les jeunes gens ne consentent à entrer en relations qu'avec une vieille) ; — les gens du village (qui n'est pas le village dont sont originaires les jeunes garçons) complotent de les faire périr : « quand la nuit fut venue les gens du village disent à leurs filles : allez vous amuser avec vos prétendants qui sont arrivés. Elles y allèrent et dormirent dans la hutte avec eux. Alors Sikouloumé prit la couverture d'une jeune fille et s'en couvrit. Lorsque les gens du village voulurent aller tuer les jeunes gens durant la nuit et qu'ils cherchèrent Sikouloumé pour le tuer, voilà qu'ils occirent leur propre fille... » Ils ne découvrent l'erreur que postérieurement, car le conte dit plus loin, après le récit des derniers épisodes : « De retour chez eux les gens de Monombela (le chef du susdit village) trouvèrent leur fille morte et la mangèrent ». (Le thème des jeunes gens sauvés par la substitution d'une personne de l'autre sexe, dont nous avons noté la fréquence dans les versions du cycle propre du *Petit Poucet*, apparaît ici d'une façon d'autant plus curieuse qu'il est seulement indiqué et paraît à peine avoir retenu l'attention du narrateur du conte qui le rapporte d'une façon à peine intelligible, évidemment comme élément traditionnel ; intéressant est également le fait que le thème soit ici coordonné à la coutume fréquente chez les Bantou méridionaux d'après laquelle les jeunes gens, après l'initiation, cohabitent librement et hors mariage avec les jeunes filles) ; — pendant l'absence du chef du village et de ses gens qui sont allés labourer, Sikouloumé et sa suite enivrent la vieille qui leur a donné l'hospitalité et enlèvent le bétail ; — ils sont poursuivis, mais se débarrassent des poursuivants en les noyant dans une rivière que Sikouloumé a fait paraître ; — Sikouloumé se transforme en zèbre ; — rentré au village natal, Sikouloumé se réconcilie avec son père : « on donna à Sikouloumé la royauté sur la contrée. Son serviteur aussi reçut un coin du pays. Son père ne discutait plus les affaires ;

elles étaient discutées par Sikouloumé qui allait en informer son père lorsqu'il les avait réglées. Ses frères partirent et on les établit chefs de petits pays ».

4°) L'histoire de Sikouloumé qui se lit dans les contes recueillis par Theal (1) est une version zouloue dont le principal intérêt est de donner une suite particulièrement complète des divers épisodes dont les contes précédents offrent la réplique et d'y ajouter certains épisodes que nous n'avons pas encore rencontrés, mais dont la liaison avec le cycle, surtout si on le considère dans ses rapports avec l'initiation tribale, est assez instructive.

Un vieillard signale à un chef le passage de beaux oiseaux, dont le chant est merveilleux et que distinguent de splendides aigrettes ; — le chef, qui a perdu déjà sept enfants, souhaite pour les remplacer sept de ces oiseaux (cette façon de motiver l'importance rituelle qui s'attache à la possession des dépouilles des oiseaux fabuleux présente un intérêt évident en ce qu'une notion de réincarnation paraît attachée à leur possession) ; il désigne six enfants du village, plus son fils Sikouloumé, qui est muet, pour faire la chasse aux oiseaux, avec ordre de ne point reparaître sans eux ; — les enfants finissent par s'emparer des oiseaux, mais, sur le chemin du retour, ils s'arrêtent près d'une hutte où brille un feu, mais qui paraît inhabitée ; — dans la nuit l'un d'eux entend un cannibale (d'après la traduction de Theal ; peut-être un ogre) dire : il y a de la bonne viande ici ; je veux commencer avec celui-ci, puis celui-là et finir par celui qui a de petits pieds » ; — l'enfant éveille ses camarades et leur fait entendre les propos de l'ogre qui est revenu ; ils se sauvent ; — le cannibale revient avec des amis qu'il a invités, mais ceux-ci, frustrés dans leur attente, le dévorent lui-même ; Sikouloumé a oublié son oiseau ; il décide malgré ses compagnons de le chercher et leur laisse son assagaie qui, par sympathie, les avertira de son sort ; — il rencontre en route une vieille femme assise sur une grosse pierre ; elle lui donne de la graisse en lui disant : si les ogres vous poursuivent, mettez ceci sur une pierre ; — Sikouloumé arrive à la hutte où les cannibales viennent d'achever leur repas ; il saisit son oiseau, mais, poursuivi par les ogres, enduit une

(1) G. M'. Call Theal, *Kaffir Folklore*, 1882, pp. 74-83.

pierre de graisse ; il s'ensuit une bataille entre les anthropophages : l'un avale la pierre, les autres le tuent et le mangent ; la même scène se répète une seconde fois ; — toujours serré de près, il se débarrasse de son manteau qui entraîne les ogres dans une autre direction ; — poursuivis à nouveau, les jeunes garçons sont sauvés, cette fois, par un « petit homme » qui transforme une pierre en une hutte dans laquelle ils se réfugient. Ils y passent leur temps à jouer au jeu appelé *iceya* (qui consiste à deviner dans quelle main se trouve un objet que l'un des joueurs tient caché) (cf. version n° 2). Les cannibales se brisent les dents en essayant de dévorer la maison en pierre ; — de retour au village ils s'aperçoivent que tous les habitants ont été dévorés par le monstre *inabulélé* qui s'est retiré dans une rivière ; — Sikouloumé descend dans la rivière pour combattre le monstre qui l'avale, mais, de l'intérieur, Sikouloumé lui perce le flanc et délivre ses parents et ses concitoyens ; — Sikouloumé qui va subir la circoncision fait avertir sa sœur de lui préparer sa nourriture et il lui dit de plus : « apportez-moi la peau de l'*inabulélé* que j'ai tué, pour m'en faire un manteau. Elle appela ses compagnons ; ils allèrent au bord de la rivière ; elle chanta un chant : Inabulélé, Inabulélé, je suis envoyé vers vous par Sikouloumé, Inabulélé. Le corps du monstre vint à la surface. Elle coupa deux petites pièces de cuir pour les sandales et un grand morceau pour faire un manteau. » (on reconnaît le motif des prestations demandées à la sœur au moment de l'initiation qui a donné lieu dans la version bassouto à l'épisode de la quête des *nanaboulélé*) ; — Sikouloumé part avec ses compagnons de circoncision pour épouser la fille d'un chef ; en chemin une souris l'avertit des dangers qu'ils courent et leur prescrit, pour y échapper, trois interdits : ne pas entrer dans le village par l'entrée régulière, ne pas manger dans un plat neuf ; ne pas entrer dans une case vide ; — pendant une pluie Sikouloumé accomplit le miracle de la transformation de son manteau en une hutte aussi solide que si elle était de pierre ; — il se métamorphose en élan ; la fille du chef qui est éprise de lui le jette dans un grand feu ; il n'en reste qu'un petit charbon, qu'elle place dans un vase d'eau chaude et il redevient un jeune homme ; — le père de la jeune fille poursuit le couple qui échappe par divers artifices magiques qui suscitent tour à tour du brouillard, une rivière, de l'obscurité ; — à la fin du

récit Sikouloumé est devenu un grand chef dont on dit : il n'y a pas de chef qui puisse faire ce qu'a fait Sikouloumé.

Des quatre versions que nous avons pu comparer, c'est ici la plus fantastique et ce serait la plus incohérente, si les récits parallèles ne nous aidaient à retrouver la liaison qui fait souvent défaut entre les épisodes. C'est ainsi que le conte de Semumu marquait bien plus clairement la liaison entre la chasse aux aigrettes et la quête de l'animal fabuleux, que nos contes désignent du nom de *nanaboulélé* ou *inabulélé*. Comme il paraît assez naturel, c'est le héros lui-même qui, dans la version caffre, tue l'animal fabuleux ; toutefois, ce n'est pas lui qui fabrique avec la dépouille du monstre les armes dont la remise est traditionnelle à la sortie du *mopato*, mais elles lui sont remises, comme le veut, semble-t-il, la tradition, par d'autres personnes et notamment par sa sœur.

L'engloutissement préalable du jeune homme dans le corps du monstre est un autre trait particulier à cette version. Quoi qu'il soit d'un merveilleux assez trivial, il n'est pas sûr qu'il faille y voir un élément secondaire que le caprice ou le hasard auraient rattaché au thème principal. Dans l'étude mentionnée précédemment, Saintyves, qui ne paraît pas avoir fait état de la variante zouloue de Sikouloumé, avait déjà insisté sur la facilité avec laquelle le thème des enfants menacés par la voracité de l'ogre et qui lui échappent par la subtilité de l'un d'entre eux interfère avec un thème dans lequel le héros est avalé, puis restitué, par un monstre ou par un animal quelconque. Le folklore européen possède une famille de contes, répandus sous une forme généralement très naïve et dont le héros porte fréquemment un nom très voisin de celui du héros du conte de Perrault : Poucet, Pouçot, Tom Pouce, et de nombreux équivalents qui, dans des formes germaniques, slaves, basques ou gaëliques, expriment la caractéristique essentielle du personnage qui est de n'être pas plus grand que le pouce ou le petit doigt. Or le cycle de Tom Pouce et de ses congénères comporte essentiellement deux aventures : il est avalé, puis restitué par un animal, généralement une vache, mais souvent aussi par un loup, ou un renard, quelquefois par toute une série d'animaux ; il s'associe à une troupe de voleurs, généralement pour voler des bestiaux. Dans la plupart des versions recueillies, l'accent est mis sur le côté grotesque de ces aventures, en sorte qu'on

serait tenté de n'y voir qu'une amplification merveilleuse et amusante sur le thème des effets de la petitesse du nain. Mais il faut prendre garde qu'une explication de ce genre ne paraît pas valable, précisément pour des récits de cachet primitif comme celui qui narre les aventures de Sikouloumé. C'est avec raison qu'on a insisté, d'autre part, sur le fait que dans les contes du cycle de Sikouloumé se trouvent étroitement associés les thèmes que les contes européens distribuent en deux familles de récits généralement distinctes, encore que persiste le souvenir d'une ancienne connexion : la famille des contes du type de celui de Perrault, avec pour épisode caractéristique l'aventure des frères (quelquefois des sœurs ou du frère et de la sœur) chez l'ogre, et la famille de Tom Pouce avec le séjour dans le corps de l'animal et le rapt du bétail. On est en droit de se demander si le complexe sud-africain n'a pas conservé assez exactement le souvenir de l'unité primitive de ce cycle et si cette unité ne résulte pas, comme nous l'avons déjà soupçonné pour l'épisode du vol du bétail, d'un ensemble d'allusions aux pratiques de l'initiation.

Thésée et le Petit Poucet.

Le thème essentiel du *Petit Poucet* dont le caractère est curieusement précisé par les variantes que nous venons d'examiner, est aussi celui auquel paraît correspondre le principal épisode du cycle légendaire de Thésée, celui qui a pour théâtre le labyrinthe et pour thème la lutte contre le Minotaure. Le héros du mythe athénien, comme le malin garçon des récits précités, soustrait à la voracité du monstre anthropophage et sa propre personne et des compagnons de son âge voués au même destin. Aux sept frères dont le Petit Poucet se révèle le chef, correspond le groupe des sept garçons et des sept filles qui constituent le tribut payé à Minos. D'autres parallélismes, entre l'Ogre et le Minotaure, la maison de l'Ogre (ou la forêt enchantée avec ses égarements) et le labyrinthe aux mille détours, la ruse des cailloux semés sur le chemin et celle du fil conducteur, l'aide fournie par la femme de l'Ogre et celle de la fille de Minos, se présenteraient naturellement à l'esprit.

En elle-même, cette constatation, qui n'est pas pour surprendre vu la diffusion du thème en question, n'offre qu'un

intérêt médiocre. Des récits populaires du type *Petit Poucet* ou *Tom Pouce* ont certainement eu cours dès une haute antiquité dans le monde hellénique et il est extrêmement vraisemblable que leur transposition est à l'origine de deux épisodes qui ont trouvé place dans des œuvres littéraires particulièrement anciennes. L'aventure d'Ulysse et de ses compagnons chez le Cyclope n'est, en somme et d'évidence, qu'une variante du conte usuel de l'Ogre et du malin héros (1). D'autre part, Gaston Paris a longuement insisté sur l'analogie des aventures de Poucet, ou plutôt de Tom Pouce, et de certains épisodes des Enfances d'Hermès telles que les conte l'hymne homérique (2). Tout au plus aurait-on ici l'occasion de remarquer l'insuccès — ou le succès trop facile — des mythographes du milieu du siècle dernier qui ont essayé d'étendre à la légende athénienne, comme au conte populaire, le type d'explication usuel par l'herméneutique solaire.

En revanche, il nous paraît extrêmement remarquable qu'il soit possible de reprendre, à propos de Thésée, une démonstration du genre de celle à laquelle nous ont paru se prêter les héros de nos contes sud-africains. C'est à cette démonstration que nous allons nous attacher dans le présent chapitre. Elle nous fournira, nous l'espérons du moins, le fil conducteur, dont l'écheveau démêlé pas à pas et avec la patience nécessaire, nous orientera finalement dans le labyrinthe passablement embrouillé des traditions mythiques et rituelles où nous proposons de voir le souvenir et l'attestation des rites, préparations et probations, dont l'accomplissement, au seuil de l'adolescence, paraît avoir été de règle dans la haute antiquité hellénique et avoir concouru à la création du *couros,* au sens où nous l'avons défini précédemment.

Et, en effet, la figure légendaire du personnage le plus populaire de l'histoire traditionnelle d'Athènes, ne peut être étudiée indépendamment du cycle de fêtes auxquelles Thésée préside à Athènes. Les jeunes Athéniens, qui, aux temps classiques, participaient le 6 du mois de *Munichion,* à la procession de l'*eirèsiônè* ou qui, six mois plus tard, célébraient les *Oschophories,* le 7 de *Pyanopsion,* pensaient ainsi commémorer le départ, puis le retour des enfants livrés à Minos et miraculeusement sauvés. Cette relation entre des

(1) Hackman, *Die Polyphemsage,* 1904.
(2) G. Paris, *Le Petit Poucet et la Grande Ourse,* 1875, p. 39 sqq.

rites, de caractère d'ailleurs assez banal et qui rappellent nombre d'observances semblables dans le reste de la Grèce, et le mythe, dont la célébrité, à partir du v[e] siècle surtout, est attestée par d'innombrables monuments figurés, est loin d'avoir pour elle l'évidence. Le mythe n'est qu'un commentaire extrêmement libre et imparfait du rituel et le rituel ne pourrait, sans violence, être interprété comme un scénario inspiré par le mythe. Il y a d'ailleurs des raisons de penser que le culte de Thésée n'a été régulièrement organisé qu'après le transfert des reliques opéré par Cimon et que les usages observés en *Munichion* et en *Pyanopsion,* et empreints d'un caractère archaïque indéniable, remontent à une bien plus haute antiquité.

Pourtant la liaison existe et elle est fondée sur la nature des choses. Elle seule, à y bien regarder, rend compte du noyau de traditions et d'institutions autour duquel s'est organisée la figure complexe et attachante du héros athénien dont le roman fut d'abord le roman de l'éphébie — il serait plus exact de dire en risquant cet archaïsme, de la *courétie* — athénienne. C'est qu'à bien analyser et à bien situer l'ensemble des fêtes dont il est ainsi le héros, nous serons conduits à y reconnaître quelque chose d'analogue aux cérémonies par lesquelles s'achève, une fois accomplis les rites de puberté, l'agrégation des jeunes gens à l'ensemble du groupe social.

Commençons par les situer.

Temps d'hiver et temps d'été dans le calendrier des fêtes athéniennes.

C'est apparemment dans les complexes rituels dont les célébrants réguliers sont des jeunes gens de l'un ou l'autre sexe, — à l'exclusion de célébrants ou figurants appartenant à d'autres éléments de la population, — qu'on a le plus de chance d'observer la continuation ou l'aboutissement des traditions qui requéraient une participation périodique de toute la jeunesse d'un pays, ou de son élite, à des pratiques qui se répètent à l'avènement de chaque génération. Des complexes de ce genre nous sont connus dans un certain nombre de cas. Ils paraissent avoir existé régulièrement dans

les usages de la plupart des cités grecques. Ils sont caractéristiques du service d'Apollon ou de celui d'Artémis, sans d'ailleurs se limiter à ces deux divinités.

Dans le calendrier athénien, ils forment un groupe ou plutôt deux groupes, probablement solidaires, remarquables par la place qu'ils occupent dans l'année religieuse et qui comportent des éléments dont le caractère d'ancienneté est indéniable. De plus, la période qu'ils ouvrent et qu'ils ferment — *Munichion - Pyanopsion* — contraste nettement par ses caractères héortologiques avec le reste de l'année.

Nous devons à Plutarque (*De Ei ap. Delph.* 9) une indication importante sur la conception qu'on se faisait à Delphes de l'année religieuse : elle s'y trouvait partagée inégalement entre le service d'Apollon et celui de Dionysos, entre le Péan et le Dithyrambe. Il n'y a pas là seulement, comme on l'a cru quelquefois, la trace d'un compromis local entre deux cultes rivaux. L'alternance d'Apollon et de Bacchus exprime ici l'idée d'une opposition de qualification religieuse entre deux saisons.

Le calendrier athénien présente curieusement le même contraste. En opposition avec la période Munichion - Pyanopsion, la période d'hiver Maimactérion-Elaphébolion (ou au moins Poseidéon-Elaphébolion) est presque exclusivement celle du service de Dionysos : fêtes rustiques des Dionysies champêtres et *Haloai* en Poseidéon, Lénéennes en Gamélion, Dionysies urbaines d'Elaphébolion, avec la grande procession dionysiaque et les concours scéniques ; entre temps, les trois jours des Anthestéries, avec leurs concours de beuveries, leurs mascarades, le mariage mystique célébré au *Boucolion* par la basilissa, avaient à la fois le caractère d'une fête dionysiaque et d'une fête des morts. C'est en hiver aussi que se célébraient les orgies sur le Parnasse auxquelles participaient, avec les Thyiades de Delphes, des officiantes venues d'Attique.

A ce groupement des fêtes de Dionysos dans une saison de l'année il y a assurément une raison plus profonde que l'explication mystique, en honneur à Delphes, d'un partage du temps sacré entre Apollon et Dionysos. Le commentaire théologique n'est intervenu que pour légitimer et interpréter un état de fait. Ce serait aussi se contenter d'une explication assez superficielle que d'admettre, avec les anciens antiquaires, que les fêtes de Bacchus se sont fixées en automne et

en hiver parce que c'est la saison où se déroule le cycle d'occupations auxquelles donne lieu, à partir des vendanges, la fabrication du vin et que Bacchus est le dieu du vin.

Un rapport inverse est infiniment plus probable. Bacchus est devenu, spécialement en Attique, le dieu du vin, qu'il n'était, à l'origine, que très secondairement, parce qu'en effet, dans un pays de vignerons, l'abondance de vin se produit dans le temps où la vie religieuse affecte traditionnellement la forme qui est restée un des aspects essentiels du culte dionysiaque et un des éléments les plus nettement apparents dans le complexe rituel dont la synthèse, à partir d'une certaine époque, s'est faite autour d'une figure divine douée d'un dynamisme particulier.

Cet élément profondément traditionnel, nous le voyons dans les mascarades dont la coutume peut être considérée comme absolument générale dans l'ancienne Europe et si enracinée que des siècles de christianisme n'en ont qu'à peine atténué le caractère primitif. Très primitif, en effet, puisque nous le retrouvons partout où nous constatons des masques. Les masques sont des dieux, des puissances divines ou au moins démoniaques. Les apparitions de masques sont la visite et la révélation de dieux, de cortèges de dieux et de démons. L'hiver, — spécialement la fin de l'hiver, du solstice à l'équinoxe — est la période où se montrent les masques et durant laquelle se manifestent les dieux, — autrement dit la période d'activité des groupements et sociétés à caractère essentiellement divers dont le masque est la raison d'être. Dans les usages populaires de l'Europe centrale et occidentale, il n'est presque aucune fête de la période hivernale qui ne comporte visites ou promenades de personnages à déguisements traditionnels : ce ne sont pas seulement Saint Martin (11 nov.) ou Saint Nicolas (6 déc.) dans leur costume sacerdotal qui, au jour de la fête de ces saints, vont de maison en maison pour instruire, récompenser ou punir les enfants ; le saint a souvent pour compagnon un personnage masqué de façon grotesque ou effrayante, qui quelquefois se substitue à lui. Sous le nom de Knecht Ruprecht, Bullerclas, Pelzmärte, c'est un croquemitaine accoutré de fourrures, de paille, de cornes. Dame Luz, qui joue un rôle analogue à la Sainte Lucie (13 déc.) a l'apparence d'une chèvre ou, au moins, en montre les cornes qui se dressent sur la tête d'un personnage enveloppé d'un linceul. Ces personnages et bien

d'autres reparaissent la nuit de Noël et dans la période des douze jours qui suit immédiatement (jusqu'à la nuit des Rois) et qui est, par excellence, la période des déguisements et surtout des déguisements à forme d'animaux fantastiques. Les usages du carnaval, d'origine obscure et probablement complexe, paraissent provenir d'une tendance, de date relativement récente, à reporter sur la fin de l'hiver des pratiques qui ont été plus caractéristiques encore de la période où la domination des forces hivernales est attestée par les nuits les plus longues et les jours les plus obscurs.

Les travaux distingués qui, depuis un certain nombre d'années, ont accumulé les faits relatifs à ce département du folklore européen (1), ont généralement souligné le caractère ambigu qui est propre à ces usages populaires. Le fond païen dont ils témoignent ne s'est pas si complètement effacé que, jusqu'à une époque proche des temps modernes, des croyances et des représentations de nature religieuse ne soient restées inhérentes aux époques qu'ils solennisent. Les jours où se montrent les masques sont aussi ceux où se promènent les esprits de l'au-delà et où sorciers et sorcières prennent leurs ébats. Ces déguisements ne vont jamais sans une part de mystification à l'endroit des éléments les plus crédules de la population, des enfants ou des jeunes filles en particulier. Mais, de plus, ils éveillent facilement dans un cercle plus étendu une certaine appréhension du mystère et l'attitude qu'ils commandent, même chez les mieux informés, est rarement exempte du malaise qui accompagne le sentiment de la proximité du surnaturel. Ces diableries sentent toujours un peu le fagot. On se raconte que tels qui jouaient le Bouc de Noël ont eu affaire, un beau soir, à une véritable apparition de cet être démoniaque, ou bien que les compères ont été enlevés par le diable.

Une preuve que ces pratiques traditionnelles n'avaient pas encore perdu, il y a quelques générations, leur signification religieuse, c'est la quasi impossibilité qu'il y a souvent à les dissocier de la forme mystique que leur prête commu-

(1) Résumé et bibliographie pour l'Europe germanique dans M.-P. Nilsson, *Die volkstümlichen Feste des Jahres*, Religionsgesch. Volksbüch,. 1914, pp. 39-66. — G. Dumézil, *Le Problème des Centaures*, 1929, pp. 3-53. — Clemen, *Der Ursprung des Karnevals*, A. R. W., 1914, pp. 139-158.

nément l'imagination populaire. Dans un beau livre récent (1) un érudit viennois a minutieusement établi, par des textes empruntés à la littérature française et allemande du Moyen âge, l'intime solidarité de ces mascarades du cycle des fêtes hivernales et du thème légendaire de la Chasse nocturne. La chevauchée fantastique que mènent, de préférence justement les nuits qui suivent la Noël, les spectres dont le vacarme terrorise les villages, est fréquemment décrite en termes qui évoquent les détails d'accoutrement et les instruments sonores par lesquels se signalent, à la même époque, les bruyantes incursions des masques.

Inversement les auteurs qui ont l'occasion de parler de ces coutumes, ne manquent pas d'évoquer à leur propos le souvenir du macabre passage de la Folle Armée (*Wüthende Heer*) ou, comme disent les textes français, de la « Mesnie Herlequin », l'*Herlechina familia* d'Orderic Vital. Le plus souvent, et chez les chroniqueurs notamment, jusqu'au XVI^e^ siècle, la confusion est complète, comme elle l'a été pour les contemporains : une manifestation sensationnelle, à un titre ou à un autre, de masques, est notée et décrite comme une apparition de l'armée spectrale. Au surplus la confusion pouvait même exister dans l'esprit des célébrants, à une époque, du moins, et dans les milieux où la signification première de ces déguisements animaux ne s'était pas perdue, ce qui paraît avoir été le cas, jusqu'à une époque récente, dans le nord et l'est de l'Europe. Un des mérites du travail d'O. Hoefler est d'avoir exactement mis en lumière l'affinité de ces coutumes carnavalesques avec la croyance aux loups-garous, plus exactement avec les pratiques orgiaques auxquelles correspondait cette croyance. Le Suédois Olaus Magnus en 1555 (dans son *Historia de gentibus septentrionalibus*), le Serbe Vuk Stephanovitch au début du XIX^e^ siècle, Joh. Praetorius dans ses *Saturnalia*, s'accordent à déclarer que les loups-garous se manifestent de préférence vers le temps de Noël.

La donnée légendaire de la Chasse sauvage a été invoquée de bonne heure par les philologues pour rendre compte de divers thèmes mythiques propres au cycle de Dionysos ou à des cycles voisins. A cet égard la remarquable dissertation

(1) O. Hoefler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934.

de K. Dilthey (1) peut être considérée comme ayant fait époque. Le nom du Dionysos mystique, Zagreus, était interprété par les anciens comme signifiant le Grand Chasseur ; Euripide, probablement par un jeu de mot, appelle le dieu *anax agreus* (*Bacch.* 1189) et le montre lançant en chasse ses Ménades : *Kunagétas Mainadas.* Le héros Rhésus, dans lequel on croit reconnaître une forme thrace de Dionysos, est avant tout un Grand Chasseur. Mais ici aussi le thème mythique est étroitement solidaire d'un substrat rituel. C'est appauvrir son contenu et le vider d'une partie des représentations et émotions qui font sa valeur religieuse, que le réduire aux proportions d'une figuration conventionnelle de l'ouragan et de son tapage nocturne. La conception du Grand Chasseur et de son équipage de spectres hurlants amplifie et projette sur le plan mystique le spectacle que donne le thiase de Dionysos (ou celui d'Artémis), comme la *Mesnie furieuse* est la projection imaginaire du charivari que mènent les figurants des mascarades d'hiver. Quand les auteurs anciens veulent peindre la Chasse sauvage, ce sont les expressions empruntées au vocabulaire du culte dionysiaque qui se présentent naturellement à leur esprit. L'Hécate de l'hymne orphique mène la bacchanale avec les âmes des morts (I, 1-4) :

Εἰνοδίην Ἑκάτην κλήζω... ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν... ἀγαλλομένην ἐλαφοῖσιν...

Le superstitieux de Plutarque (*De superst.* 3) craint de recevoir la visite nocturne du *Cômos* d'Hécate.

Le temps où se montrent les masques est aussi celui où le monde des vivants et celui des morts se rejoignent, et, dans une certaine mesure, fraternisent. C'est l'un des caractères, à Athènes, des Anthestéries, qui, par ailleurs, se signalent par quelques-uns des rites les plus particuliers du service de Dionysos, ouverture de son temple *en limnais,* mariage du dieu et de la basilissa au Boucolion, concours de buveurs sous la présidence de l'Archonte Roi, sacrifices offerts simultanément le troisième jour de la fête sur quatorze autels dédiés au dieu. Encore que plusieurs de ces coutumes, ainsi que le communisme qui, au jour des *Pithoigia,* s'établissait momentanément entre maîtres et serviteurs, aient

(1) K. Dilthey, *Die Artemis des Apelles und die wilde Iagd, Rhein. Mus. f. Philol.,* 1870, p. 25.

fait naturellement de cette fête des fleurs une période de liesse, les Anthestéries, par certains côtés, étaient conçues comme des jours sinistres et elles étendaient une influence néfaste sur l'ensemble du mois. A l'ouverture du temple de Dionysos au Marais répondait la fermeture des temples des autres dieux. Les mythes de la fête évoquaient le souvenir de l'impureté d'Oreste de laquelle les participants ne se sentaient pas complètement exempts (Athén. X, 437 C) —, ou bien la condition misérable de la génération qui avait subi le déluge (Schol. d'Aristoph. *Gren,* 218), — ou encore l'ouverture du fameux pithos qu'avait été la boîte de Pandore et l'invasion de maux qui en était résultée (Eusth. *ad. Il.* 24. 5?6). Couronnes et reliefs des banquets ne pouvaient être transportés hors du périmètre du temple de Dionysos. Les érudits anciens savaient, du reste, très bien pourquoi les trois jours des Anthestéries méritaient d'être rangés parmi les jours sinistres : c'est que les âmes des trépassés revenaient en ces jours-là (Hésychius, Photius), qu'elles hantaient à ce moment les rues de la cité (Suidas). Passé les Anthestéries, ces hôtes inquiétants se voyaient consigner la porte :

θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτι Ἀνθεστήρια.

D'ailleurs le Dionysos au Marais, qui avec Hermès Psychopompe recevait à ce moment des honneurs spéciaux, avait probablement des titres particuliers pour frayer avec ces évadés de l'enfer : c'est, en effet, au sanctuaire du dieu *en limnais* que pense Aristophane dans une parodie de catabase dont Dionysos est le héros, puisque ce sont les grenouilles de ce marais qu'il transporte sur les bords de l'Achéron, où leur cri, qui annonce celui des initiés, retentit à la louange du dieu de Nysa. La véritable catabase de Dionysos avait sans doute quelque chose à voir avec les Petits mystères d'Agra, qui se célébraient dans la seconde partie du même mois d'Anthestérion. Et, en effet, Etienne de Byzance nous a conservé un renseignement d'après lequel ces Petits mystères passaient pour une reproduction de l'histoire de Dionysos.

Les jours marquants de l'hiver ne sont pas seulement jours d'apparition ; ils sont aussi, normalement, jours oraculaires. Les oracles sont des signes que le monde de l'au-delà, et les forces démoniaques du monde souterrain, font aux vivants. Cette liaison était, naguère, encore fortement sentie

dans certains usages superstitieux : la veille de la Toussaint (Angleterre), la Saint-André (30 Novembre) (Allemagne et Roumanie), la Sainte-Lucie (13 Décembre), la Saint-Thomas (21 Décembre), la Saint-Sylvestre (en Russie notamment), ou encore le 1er Février (France), sont encore les nuits propices à la plus populaire et, sans doute, la plus répandue de ces superstitions oraculaires, celle à laquelle recourent les jeunes filles pour connaître à l'avance le nom de celui qui sera leur fiancé. Le septième jour d'Anthestérion était, par excellence, jour d'oracle en Grèce, puisque le 7 Bysios était le jour où avait été fondé l'oracle de Delphes, qui avait commencé par être un oracle de la Terre. Or le mois delphique de Bysios correspondait à Anthestérion. Le souvenir s'était même conservé d'une époque où la Pythie n'interprétait la voix du dieu qu'une fois par an, et précisément ce jour-là (Plut. *Quest. Gr.* 9).

Si la physionomie religieuse du temps d'été se laisse moins facilement déterminer dans l'état de notre connaissance du calendrier athénien, c'est peut-être que le caractère primitif, — en dépit de la persistance, en cette saison aussi, de rites très archaïques — en a généralement été plus altéré par le développement du système des fêtes proprement civiques dont les principales appartiennent à cette période de l'année : l'été culmine en Hécatombéon, dans le déploiement des fêtes d'Athéna qui sont les fêtes de la cité par excellence. Ce sont aussi les fêtes de l'unité de l'Attique, comme les *Synoikies* du même mois. Par ailleurs, on commémore les grands souvenirs des fastes nationaux, Platée, Marathon (en Boédromion). Le caractère de ces solennités invitait à y faire une place prépondérante à l'apparat des cortèges, des défilés, des parades et exercices militaires. Une part copieuse sera réservée à ces derniers éléments dans le programme des fêtes de Thésée en Pyanopsion. Ajoutez que l'exercice de la religion d'Eleusis, depuis qu'elle est sous le patronage officiel de l'Etat athénien, est devenue l'occasion d'une sorte de seconde fête nationale.

Pour retrouver la physionomie primitive de l'année religieuse athénienne dans la période d'été, il faut faire abstraction de ce que l'impérialisme athénien, depuis Pisistrate, a introduit comme éléments nouveaux dans le système des fêtes d'une grande capitale, — comme pour retrouver les éléments archaïques dont est faite, au point de vue héorto-

logique, la période d'hiver, il faut oublier le moule particulier dans lequel ils ont été remodelés par suite de l'essor de la littérature et du théâtre athéniens.

Si l'on procède ainsi, la période qui va de Munichion à Pyanopsion peut être caractérisée assez nettement par contraste avec la saison placée sous l'invocation en quelque sorte constante de Dionysos. Les solennités en ont un caractère incontestablement moins populaire ; elles comportent, en général, l'accomplissement d'un service confié à un nombre limité de personnes ; considérées en tant que fêtes, elles offrent souvent quelque chose d'ambigu ; l'idée de liesse est inséparable des réunions d'hiver, même quand, par certains côtés, telles les Anthestéries, elles comportent quelque chose de sinistre. Les rites d'été sont en général loin d'appeler la joie sans mélange ; les supplications, les purifications, les consécrations de genre divers, y jouent un rôle important. Cet aspect du rituel est particulièrement en évidence au début de la saison : l'expulsion des Pharmacoi au 6 de Thargélion conserve probablement plus que le souvenir d'un rite cruel : à la fin du mois, les Plyntéries sont un des jours de plus sinistre augure de l'année athénienne ἐν ταῖς μάλιστα τῶν ἀποφράδων. Le retour d'Alcibiade coïncidant avec cette date où il était d'usage de voiler l'une des images de la Déesse (Athéna) et de tendre une corde autour de l'Erechteion, fut interprété dans le sens du présage le plus défavorable. Le temps d'été a sa commémoration des morts, les *Génésia* ou *Nékysia* en Boédromion, comme le temps d'hiver, en Anthestérion. Mais alors qu'aux *Pithoigia,* la note dominante reste, malgré tout, celle de l'allégresse et que les vivants se disposent à accueillir leur hôtes de l'au-delà, si l'on peut dire, le verre à la main, le jour des *Génésia* est un jour de deuil : *héortè penthimos* (Hésych.). Le sacrifice qu'on fait ce jour-là à la Terre paraît surtout concerner les puissances maléficiantes et jalouses que personnifie Némésis. La fête s'appelait aussi *ta Némésia.* Les démonstrations excessives auxquelles elle donnait lieu paraissent avoir fait l'objet d'une réglementation de Solon (Bekk., *Anecd.,* p. 86-21). La note de tristesse se retrouve même dans le cycle qui clôt la période, en Pyanopsion, quoiqu'il se développe en thèmes triomphaux : l'ascension de Coré, le retour de Thésée. La seconde journée du triduum des Thesmophories est un jour de pénitence et

de jeûne strict, *nésteia*. Le mélange de sentiments auxquels avaient donné lieu les incidents qui avaient accompagné la délivrance des compagnons de Thésée passait pour rendre compte de l'acclamation rituelle *Eléleu Iou Iou*, cris de joie et cris de douleur alternés, qu'on poussait en cette occasion. Les singularités qui signalaient le sacrifice des Dipolies (en Skirophorion) paraissent témoigner des scrupules auxquels avait donné lieu anciennement l'accomplissement de ce rite que les contemporains d'Aristophane considéraient déjà comme foncièrement archaïque.

Un autre trait qui reparaît très fréquemment dans les cérémonies de la période estivale, c'est qu'elles consistent essentiellement dans la manipulation ou le déplacement d'un objet quelconque qui a, naturellement, le caractère d'un objet sacré, encore que sa nature nous échappe assez souvent. Le nom que portent plusieurs d'entre elles accuse ce trait qui a prêté à des confusions : ce sont des Skirophories, des Arrhéphories, des Arrhétophories, des Thesmophories. Dans quatre d'entre elles au moins (en Munichion, aux Thargélies, aux Panathénées en Hécatombéon, enfin en Pyanopsion), nos sources mentionnent le transfert de l'*Eirèsiônè*. Les grandes Panathénées sont essentiellement le transport d'un vêtement rituel et, dans la procession, rivalisent Canéphores, Herséphores et Thallophores. Aux Plyntéries c'est une des images de la déesse qui est conduite à la mer pour le bain rituel. Enfin l'épisode initial et public de la grande cérémonie éleusinienne consiste en un va-et-vient d'objets sacrés.

De ces contrastes nous ne demanderons pas l'explication à quelque accident historique, par exemple à la superposition ou à la juxtaposition de deux types de religions. Ceux qui ont interprété de cette façon le partage d'attributions qu'on remarque entre Dionysos et Apollon ont certainement fait fausse route : aucun fait qui résiste à l'examen ne permet de conjecturer, valablement, qu'il y ait jamais eu deux religions en rivalité ou en guerre. Si une lutte de ce genre avait existé à un moment donné on imagine mal comment elle aurait pris fin dans un compromis tel qu'un partage saisonnier des sacrifices et des fêtes. Il est probablement exact que, dans un certain sens, la vie religieuse, au moins à Athènes, a un caractère plus populaire en hiver, plus aristocratique en été. Mais, pour les mêmes raisons, il ne peut

être question d'un équilibre consciemment réalisé dans un aménagement liturgique entre deux conceptions de l'activité religieuse. Encore moins conviendrait-il de recourir à une interprétation chronologique et de considérer les deux moitiés de l'année religieuse athénienne (et probablement hellénique) comme correspondant à deux stades de l'évolution religieuse. Comme on doit s'y attendre, dans l'une et l'autre, le vieux et le neuf se trouvent juxtaposés et le fond archaïque est aussi frappant dans le rituel d'été que dans celui d'hiver : c'est même entre ces éléments archaïques que le contraste que nous croyons devoir marquer est le plus sensible. En tout cas, la théorie d'une opposition entre des cultes chtoniens correspondant à un ancien fond de religion pélasgique, et une religion des divinités olympiennes, serait ici d'application particulièrement malencontreuse. Malgré les contrastes saisonniers qu'on y peut remarquer, le fond ancien de la vie religieuse à Athènes forme un système et les différents aspects en sont solidaires (1).

Les différences du rituel d'hiver et de celui d'été nous paraissent s'expliquer naturellement par une observation de caractère général : l'hiver est le moment où les dieux — sous le masque — viennent visiter — et tenter — les hommes. Et, sans doute, des rapports de ce genre ne s'établissent pas sur le pied d'une stricte égalité ; l'approche ou le voisinage du divin excite des émotions dont la gamme, de l'angoisse religieuse au délire extatique, est très étendue. Mais, au total, ces visites, qui équivalent à une promesse d'alliance, ont pour effet d'accroître le potentiel mystique dont dispose la société. Elles sont des gages de prospérité, de fécondité, d'abondance, pour les époques qui suivront. D'où l'importance particulière qu'elles revêtent au tournant des années ou au changement des saisons. Aussi bien, ce sont ces dates critiques de l'année qui attirent et retiennent les usages auxquels correspondent les solennités des fêtes du cycle hivernal. Ce sont aussi les notions de joie et d'abondance, associées à celle de la présence et de la manifestation de l'Etre divin, qui font l'essence et la substance même de la religiosité dionysiaque ; si elle a contaminé, en quelque sorte, toute l'activité religieuse hiver-

(1) Le principal essai de systématisation du calendrier athénien reste celui de A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum*, 1898, qui, sur ce point, n'est pas remplacé par Deubner, *Attische Feste*, 1932.

nale, c'est que, abstraction faite des conditions dans lesquelles se sont popularisés le nom et le culte de Dionysos, la vie religieuse, en cette saison, était déjà traditionnellement imprégnée de sentiments et d'émotions analogues. Ce sont encore ceux que dégagent nos principales fêtes d'hiver, Noël en particulier.

Par opposition, l'autre moitié de l'année apparaît plutôt comme celle où les hommes vont chercher — et tenter — les dieux. C'est leur initiative qui les convie à une alliance et à une collaboration dont la contre-partie est un engagement à leur service. D'où la prépondérance, à ce moment, des rites qui ont pour objet la quête, la conquête ou simplement la manipulation des *hiéra*, des objets sacrés, de ce dont est faite l'essence des mystères. Chose en somme naturelle, puisque l'été est la saison des initiatives et des entreprises, non seulement, comme il va de soi, des entreprises militaires et maritimes, mais aussi des travaux agricoles qu'il faut envisager sous le même point de vue. Car, à les bien concevoir, les travaux agricoles ne sont autre chose qu'une incursion périodique des hommes dans le domaine que régissent les dieux. Telles violences faites au monde divin ne vont pas sans péril et sans appréhension. On sait du reste quel caractère lugubre revêtent, en particulier chez les populations rurales du pourtour oriental de la Méditerranée, les moments principaux du cycle des travaux agricoles, le temps de la moisson notamment. L'attitude qui prévaut dans la liturgie d'été correspond aux impressions que commande l'activité exercée dans ces conditions : recherche de la pureté rituelle, gestes de supplication, délégation de l'activité religieuse à des minorités susceptibles de satisfaire aux conditions exigées pour l'entrée en communion avec le divin et agissant en tant que représentants des intérêts de la collectivité, sont les traits fréquemment constatés de ces rites qui ne comportent qu'un nombre restreint d'acteurs et n'admettent qu'une publicité partielle. Pour la même raison, la période estivale est celle des initiations.

Les raisons pour lesquelles les rites célébrés en Munichion et en Pyanopsion, — au début et à la fin du cycle estival ainsi défini — passaient dans la croyance des Athéniens pour commémorer un départ et un retour — le départ et le retour des camarades de Thésée — sont loin d'être évidentes à première vue. Selon la juste observation d'A. Mommsen

(*Feste der Stadt Athen*, p. 451), il ne saurait être question de solenniser le commencement et la fin de la période propice à la navigation : car si celle-ci s'achève, en effet, vers le début de Pyanopsion, elle commence vers le temps des Grandes Dionysies, plusieurs semaines avant Munichion. Aucune relation ne semble possible, également, avec le départ et le retour des théores pour Délos, encore que le bâtiment d'apparat sur lequel ils faisaient le voyage ait passé pour être le vaisseau de Thésée. Mais la fête à laquelle ils participaient avait lieu dès le début du printemps, probablement encore en Elaphébolion et les théores étaient de retour en Thargélion. Si l'idée d'une sortie et d'une rentrée est restée attachée aux deux dates en question, ne serait-ce pas qu'elles délimitaient le début et la fin d'une période au cours de laquelle ceux et celles dont les compagnons de Thésée étaient le modèle mythique avaient vécu dans un état de séclusion par rapport au reste de la société, état qui correspondrait à la retraite imposée dans nombre de cas aux adolescents vers l'époque de la puberté et à laquelle paraissent se rapporter certaines traditions mythiques et certains usages rituels dans le monde grec ?

Noviciat et retraite des filles :

I. LE CYCLE PRINTANIER D'ARTÉMIS.

Les témoignages anciens, assez pauvres sur cette période de l'année religieuse, ne nous permettent pas de pénétrer bien avant dans la connaissance des cérémonies qui se célébraient en Munichion ; il n'est pas certain qu'à l'époque classique elles aient encore formé un système suffisamment cohérent pour laisser reconnaître leur caractère originel. Le peu que nous en connaissons laisse apercevoir, au moins, que l'ensemble du mois était placé sous l'invocation des divinités dont l'autorité, facilement conçue comme despotique, s'exerce sur les adolescents, Artémis et Apollon.

Artémis semble avoir été, plus encore qu'Apollon, la divinité mise en cause dans ce cycle de fêtes de printemps. C'est à elle, naturellement, que s'adressent les rites que les jeunes filles célèbrent au sortir de l'enfance ; certains indices invitent même à supposer qu'elle n'est pas étrangère aux

rites que les jeunes garçons pratiquent à la même époque. Elle préside à la première partie de la vie des jeunes enfants, sans distinction de sexe. En abandonnant l'enfance, il était naturel qu'on la propitiât. Au jour appelé *couréôtis*, au moment des Apaturies, l'usage s'était conservé à Athènes de couper la chevelure des jeunes enfants et de la consacrer à Artémis. Ce sacrifice de la chevelure est naturellement à sa place dans un complexe de rites de passage. Il équivaut à une dévotion totale à la divinité et à une sorte de rachat des droits qu'elle peut revendiquer sur la personne qui s'y soumet. C'est l'équivalent le moins barbare des mutilations d'usage si fréquent dans les rites de puberté. La façon dont il est pratiqué aux Apaturies paraît bien, comme nous le verrons, caractériser les usages propres au jour appelé couréôtis comme la simple survivance, réduite à l'échelle de traditions enfantines, des pratiques plus complexes qui intervenaient antérieurement lorsque l'enfant entrait dans la catégorie des *couroi*.

En tout cas, Artémis et Apollon, de même qu'ils paraissent associés ou en rivalité à l'occasion des cérémonies de Munichion, paraissent avoir réclamé concurremment ou contradictoirement l'hommage de la chevelure des adolescents. Plutarque rapporte dans la *Vie de Thésée* (5) que le héros, avant son arrivée à Athènes, dédia au dieu de Delphes les prémices de sa chevelure. L'auteur auquel il emprunte ce trait paraît avoir admis que cet usage, qui n'est pas autrement attesté pour la Grèce classique, avait été de pratique courante dans la Grèce héroïque. Sans doute faut-il y voir, avec le souvenir du fait qu'un certain arrangement de la chevelure avait longtemps distingué les jeunes bacheliers (*couroi*), l'écho d'une prétention du clergé de Delphes. On sait aussi que l'*eirèsiônè*, le *mai*, que nous verrons si fréquemment associé aux rituels apolliniens, est un élément liturgique non moins fréquent dans le service de la déesse ; on l'y rencontre même sous la forme qui semblerait plus spécialement apollinienne d'une branche ou d'un rameau de laurier (*Et Magn.*, 531-53). Il prend alors le nom de *corythalè*, d'où l'invocation de la déesse, à Sparte, sous l'épithète de *Corythalia*, mot dont le premier élément, de sens obscur a été rapproché quelquefois de *coros*.

Ce sont les fêtes célébrées en l'honneur d'Artémis à Munychie, qui avaient valu au mois de Munichion le nom qu'il

porte dans le calendrier athénien. Ailleurs, à Délos par exemple, on le désignait du nom d'Artémision. Cette période de l'année était, normalement, sous l'invocation de la déesse. Le 16 du mois, il était d'usage de porter dans son temple de Munychie une galette au pourtour de laquelle étaient piquées des lumières (Suidas, s. v. *anastatoi*). L'offrande de ces *amphiphônes* s'adressait à Artémis conçue dans un type voisin de celui d'Hécate, car des gâteaux du même genre étaient offerts aux carrefours à la déesse infernale, dont nous savons, par la *Théogonie*, qu'elle se confondait essentiellement avec Artémis dans ses attributs de *courotrophos*. (Photius et Athénée, XIV, 645 A, d'après Apollodore et Philochore).

Les rites de l'Artémis de Munychie semblent avoir eu une parenté assez étroite avec les rites du sanctuaire d'Artémis à Brauron qui se célébraient, peut-être, le même mois, sans que nous soyons d'ailleurs en mesure de l'affirmer (Harpocration et schol. d'Aristoph. *Lys.*, 645). Mais de l'une comme de l'autre, les anciens nous ont rapporté que les jeunes athéniennes, avant leur mariage, devaient se consacrer à leur service pendant une période de durée pour nous indéterminée. Cette consécration était désignée d'un mot particulier *arcteia* ; s'y prêter se disait *arcteuein, arcteuesthai* ; les jeunes filles qui accomplissaient ce noviciat s'appelaient *arctoi* ; elles étaient donc des ourses, faisaient l'ourse ; les légendes étiologiques qui, toutes, font allusion à une ourse, favorite d'Artémis et mise à mort de façon sacrilège, prouvent que c'est bien ainsi que le mot était entendu des anciens. La consécration des jeunes vierges était comprise comme une expiation du meurtre de l'animal sacré. Il s'agissait certainement d'un rachat et d'un tribut destiné à désarmer une divinité irascible. La nature et la durée du service auquel ils engageaient ne nous sont pas connues de façon précise ; les conditions ont d'ailleurs dû varier avec les époques ; le fait que les *ourses* aient été aussi désignées comme *dékéteis* (Aristoph. *Lys.*, 645) ne prouve sans doute pas qu'il se soit agi nécessairement de filles de dix ans ; encore moins que le noviciat se soit prolongé plusieurs années, mais plutôt qu'il était conçu comme la consécration d'une dîme, d'un tribut à la divinité (*dékateuein*). Qu'il ait été compris comme une condition préliminaire au mariage, éveille naturellement l'idée que cet engagement temporaire avait originellement rapport avec le moment de la puberté, bien

que l'âge ait pu être abaissé à mesure que le sens originel du rite était oublié et que l'engagement à Artémis de Brauron devenait une pratique de caractère plus restreint, conservé dans certaines familles traditionalistes et qui en tiraient une certaine vanité (1). Mais les expressions que les scholiastes ont empruntées aux sources où ils puisaient leur érudition, ne laissent guère de doute sur ce point qu'en principe l'obligation valait pour toutes les filles de condition libre. Le service d'Artémis munychienne ou brauronienne nous apparaît donc comme l'équivalent, dans les étapes de la vie féminine, des pratiques de réclusion ou de séclusion qui solennisent le temps de l'adolescence. Le fait que les fêtes de Brauron aient revêtu une importance particulière tous les quatre ans et aient continué à suivre, à l'époque classique, le rythme pentéétérique peut être un souvenir d'une époque où, selon un type dont nous avons reconnu la fréquence, les générations nées dans plusieurs années successives étaient groupées dans une même classe d'âge et faisaient leur noviciat en commun. L'initiation, qu'elle fût pratiquée simultanément ou séparément à l'Artémisium de Munychie et à Brauron, eut lieu certainement tous les ans après que l'Attique se fut unifiée politiquement. A partir d'un certain moment (Pisistrate ?) il y eut une succursale du sanctuaire de Brauron sur l'Acropole, où d'ailleurs le culte d'Artémis et celui de la déesse poliade paraissent avoir entre-

(1) Le scholiaste d'Aristophane, *Lys.*, 645, est probablement dans le vrai en plaçant l'âge des jeunes « ourses » entre cinq et dix ans, mais le passage ne permet de rien conclure quant à la durée de leur engagement au service de la déesse. Les notices des Lexiques disent expressément que toute fille était sujette à ce service avant son mariage.

ἀρκτεῦσαι τὸ καθιερωθῆναι πρὸ γάμων τὰς παρθένους τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Μουνιχίᾳ ἢ τῇ Βραυρωνίᾳ.

(Harpocr.)

μὴ πρότερον συνοικίζεσθαι ἀνδρὶ παρθένον, εἰ μὴ ἄρκτεύσειεν τῇ θεῷ.

(Schol. Aristoph. *Lys.*)

εἰώθασι γὰρ τῇ Ἀρτέμιδι κανηφορεῖν αἱ μέλλουσαι γαμεῖσθαι ἐπ' ἀφοσιώσει τῆς παρθενίας ἵνα μὴ νεμεσηθῶσιν ὑπ' αὐτῆς, τὰ δὲ μυστήρια ταῦτα Ἀθήνησι πολιτεύονται.

(Schol, Théocr., II, 66.)

πᾶσαν παρθένον μιμήσασθαι τὴν ἄρκτον πρὸ τοῦ γάμου.

(Schol. Aristoph. *Lys.*)

tenu des rapports assez étroits : le trésor d'Artémis de Brauron était conservé avec celui d'Athéna (A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen,* p. 457).

Les rites athéniens d'Artémis, par quoi il faut entendre l'ensemble des cérémonies relatives à ce culte en divers sanctuaires de l'Attique, avaient le caractère d'un mystère, expression dont se sert le scholiaste de Théocrite (2,66) : τὰ δὲ μυστήρια ταῦτα Ἀθήνησι πολιτεύονται.

Quelques allusions seulement peuvent nous fournir des indications sur le caractère des rites qui s'y rapportaient : le passage d'Aristophane qui est le texte classique sur les *Brauronia* et le scholiaste de Théocrite mentionnent une canéphorie, c'est-à-dire un transport, sans doute processionnel, d'objets sacrés dans une corbeille ; nous la retrouverons dans des rites apparentés ; les jeunes filles participaient aussi à la confection de galettes comme il résulte du nom d'*alétris* qui paraît les avoir désignées dans une de leurs fonctions ; peut-être ces gâteaux ont-ils quelque rapport avec les *amphiphôntes,* offrandes traditionnelles du 16 de Munichion et dont nous avons déjà dit qu'elles s'adressaient moins peut-être à Artémis qu'aux puissances démoniaques qu'on propitie aux carrefours (1). Les raisons qui avaient valu aux officiantes le nom d'ourses et motivé les récits étiologiques qui avaient cours à ce sujet, restent pour nous obscures. Qu'on ait à une époque donnée conçu la déesse comme se manifestant sous la forme du fauve est chose possible, mais sans attestation ; en tout cas l'idée que les suivantes d'Artémis sont des ourses ou se métamorphosent en ourses n'est pas spéciale à l'Attique, puisqu'elle fait le fond de la légende arcadienne de Callisto. Les modernes ont

(1) « ἀμφιφῶντας in pompa portatos esse e verbis φέρειν, κομίζειν εἰς τὸ ἱερόν veri simile est » (E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris,* 1900, p. 81 n.).,

Lors du mariage, la jeune femme, accompagnée de ses parents, se rendait à l'Acropole pour sacrifier à la déesse (Suidas) :

προτέλεια· ἡμέραν οὕτως ὀνομάζουσιν, ἐν ᾗ εἰς τὴν ἀκροπόλιν τὴν γαμουμένην παρθένον ἄγουσι οἱ γονεῖς εἰς τὴν θεὸν καὶ θυσίας ἐπιτελοῦσι

Il est peu probable qu'il s'agisse ici d'Artémis Brauronienne, comme l'a conjecturé Deubner (*Att. Fest.* p. 16). En fait c'est Athéné, en la personne de sa prêtresse, ornée de l'égide, qui vient rendre, peu après, sa visite à la nouvelle épousée (Suidas) :

αἰγίς... ἥδε ἱέρεια Ἀθήνησι τὴν ἱερὰν αἰγίδα φέρουσα πρὸς τὰς νεογάμους εἰσήρχετο.

souvent avancé l'hypothèse que les jeunes hiérodules exécutaient au cours des fêtes de Brauron une danse de l'ourse ou un pas de l'ourse. Cette opinion est extrêmement plausible, encore qu'elle ne s'appuie d'aucun témoignage ancien. Mais le service d'Artémis est de tous les anciens cultes grecs celui dans lequel le rite antique de la danse religieuse avait laissé le plus de traces ; les anciens nous ont fait connaître nombre de danses péloponésiennes auxquelles présidait Artémis. L'apprentissage et l'exécution, en public ou dans le secret du mystère, d'une danse, va presque universellement de pair avec les occupations d'un temps de réclusion à l'époque de la puberté. Naturellement l'exécution d'une danse de l'ourse n'implique pas nécessairement le port d'un déguisement correspondant. Les témoignages, ici, seraient plutôt en opposition avec certaines inductions qu'on a cru pouvoir faire dans ce sens : le costume rituel des jeunes hiérodules paraît avoir été une robe couleur de safran qui n'a probablement rien à voir avec le pelage de la bête. Quelle que fût la durée de ce noviciat, il semble que le début ait eu quelque rapport avec les divers services d'Artémis en Munichion. Le 6 de ce mois les jeunes filles allaient en suppliantes au Delphinion où Artémis paraît avoir été associée à Apollon (1). Cette supplication commémorait celle que Thésée et ses compagnons (ainsi, sans doute, que ses compagnes) étaient censés avoir faite à ce sanctuaire le jour de leur départ. Mythe et rite sont, en fait, étroitement solidaires. Le tribut de jeunes gens, dont sept jeunes filles — (sept, nombre rituel, exprime un total) — payé au Minotaure est l'équivalent de la *dîme* traditionnelle que les anciens Athéniens payaient à Artémis en lui consacrant momentanément, à l'époque de la nubilité, leurs enfants. L'usage paraît être tombé en désuétude en ce qui concerne les garçons : on ne nous parle pas de supplication au Delphinion pour ceux-ci, comme avait fait Thésée ; mais, pour l'élément féminin, il s'était conservé sous la forme, au moins, d'une tradition cérémonielle.

Une supplication inaugurale était d'ailleurs de mise, car le service d'Artémis avait incontestablement un caractère d'épreuve. Une menace planait sur les jeunes suivantes de l'irascible déesse comme sur les victimes offertes au Minotaure. Brauroniennes ou Munychiennes, les légendes sur

(1) Pollux 8, 119, cf. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen*, p. 450.

l'origine de l'*arcteia* éveillaient l'idée d'un sacrifice humain ou d'un sacrifice de substitution. Baros ou Embaros, le fondateur du culte d'Artémis Munychienne, avait accepté de sacrifier sa propre fille pour apaiser la déesse irritée du meurtre de l'ourse ; mais il l'avait cachée dans l'*adyton* et avait sacrifié à sa place une chèvre qu'il avait habillée des vêtements de la jeune fille. De cette tradition on pourrait, à la rigueur, induire que la consécration à l'Artémis de Munychie impliquait une réclusion temporaire dans l'adyton du temple. En tout cas, le sacrifice de la chèvre apparaît comme un élément caractéristique du cycle rituel auquel nous rattachons le noviciat des jeunes athéniennes : les légendes de Munychie le mettent en évidence et les textes le signalent aux Brauronies.

Le souvenir d'Iphigénie, au surplus, était étroitement associé à ces aspects du culte d'Artémis ; première prêtresse du sanctuaire de Brauron, elle avait son tombeau dans le voisinage. Ses aventures légendaires étaient l'emblème même de la destinée des jeunes filles dont la vie était rachetée par un sacrifice de substitution et qui devaient quelque temps servir la déesse. Comme on l'a conjecturé, il y a vraisemblance qu'*Iphigéneia* ait été le nom ou l'une des invocations de la divinité même qui, en présidant aux rites de la puberté, faisait croître ou renaître l'enfant dans la force de l'adolescence. Sur les femmes, son autorité se prolongeait par delà le mariage, au moins lorsque, par son issue fatale, il laissait planer le soupçon qu'il n'avait pas été satisfait convenablement aux rites dont devait s'accompagner la sortie de l'enfance : Iphigénie réclamait l'offrande des vêtements des femmes mortes en couche.

Envisagé sous cet aspect, l'office d'Artémis en Attique appelle la comparaison avec d'autres engagements temporaires au service de divinités, généralement féminines, qui paraissent avoir été choses assez répandues dans le monde grec. Les lois sacrées de Cyrène nous ont fait connaître l'existence, dans le temple de l'Artémis locale, d'un *nymphcion* qui requiert la visite des jeunes mariées peu après le mariage ; une infraction à cette prescription comporte un sacrifice de rachat (1). A Corinthe quelque souvenir nous a été conservé d'un usage rituel qui offre en quelque sorte un

(1) Lois sacrées de Cyrène, § 14, Wilamowitz-Mœllendorff, *Sitzb. d. Pr. Ak.*, 1927.

trait d'union entre la pratique cultuelle des Brauronies et le thème mythique d'un tribut à Minos : *sept* jeunes garçons et *sept* jeunes filles étaient consacrés au temple d'Héra Ascraia, en expiation du meurtre des enfants de Médée (comme les compagnons de Thésée expient la mort d'Androgée). Ils portaient, en signe de cette consécration, un vêtement noir et rasaient leur chevelure.

Noviciat et retraite des filles :

II. LE SERVICE D'ATHÉNA.

A Athènes même, la Déesse poliade réclamait des jeunes filles des prestations qui avaient certaines analogies avec celles du service d'Artémis et ont pu contribuer, à partir d'une certaine époque, à modifier le caractère originel de ces pratiques. Ce que nous en savons se réduit à ceci : des fillettes de cinq à onze ans étaient périodiquement désignées pour faire fonction d'*arrhéphores* dans certaines circonstances que comportait le culte de l'Acropole ; celles qui étaient en exercice, au nombre de deux (au moins à l'époque de Pausanias) menaient dans la proximité même du sanctuaire, un genre de vie spécial. Une de leurs attributions consistait, pendant une certaine nuit, à descendre sur leur tête, de l'Acropole dans l'enclos sacré d'*Aphrodite aux Jardins*, une ciste dont il leur était rigoureusement interdit de connaître le contenu ; le fardeau sacré devait être déposé dans un souterrain d'où elles ressortaient, porteuses d'autres objets sacrés, aussi mystérieux ; d'autres fillettes, qui allaient, semble-t-il, les relever de leurs fonctions, les remontaient à l'Acropole. La signification de ces pratiques, qui ne nous sont connues que par des allusions fugitives et qui n'appelaient guère la publicité, reste énigmatique, comme le nom même dont on désignait les jeunes canéphores et que les textes ou les monuments attestent de différentes façons.

Deux points, cependant, éveilleront l'attention : le caractère d'épreuve, qui paraît bien ressortir de nos maigres informations donne à l'acte final de la liturgie des jeunes arrhéphores le caractère d'une initiation, ou, au moins, d'un schéma cérémoniel modelé sur un thème d'initiation ; les jeunes officiantes sont chargées d'une mission impression-

nante dans l'obscurité et soumises à la tentation d'une indiscrétion sous menace de sanctions sévères dans le cas où leur curiosité l'emporterait. On sait que le modèle mythique des petites pensionnaires d'Athéna était les trois filles de l'antique Cécrops auxquelles la déesse avait confié le coffre dans lequel elle avait caché l'enfant Erichtonios, avec défense expresse de l'ouvrir. Deux au moins des trois s'étaient montrées désobéissantes et, frappées de frénésie en découvrant l'enfant sous la garde d'un serpent, avaient trouvé la mort en se précipitant du haut de la Citadelle. — Ajoutons que ce conte à l'usage des petites filles curieuses n'était pas le seul qu'on fit de la fille du vieux Cécrops. Si elle n'avait été que la pécheresse type, on s'expliquerait mal qu'elle ait eu l'honneur de figurer au serment des éphèbes. Mais une autre version expliquait sa mort au pied de la principale falaise de l'Acropole, là où était son *téménos*, comme l'effet d'un dévouement patriotique (Philochore). Victime offerte volontairement au sacrifice, Aglaure rejoignait donc et surpassait Iphigénie et nous retrouvons ici le thème sacrificiel normal dans les légendes des héroïnes auxquelles on fait remonter l'institution d'un sacerdoce. Conformément aux tendances qui se sont imposées à l'historiographie à partir d'une certaine époque, le sacrifice d'Aglaure, comme celui d'Iphigénie, est inspiré d'un motif patriotique. Mais il va presque de soi, dès qu'on se reporte aux parallèles auxquels il est légitime de recourir pour donner un peu de consistance aux pâles vestiges qui restent nos seuls témoins de systèmes déjà presque effacés lorsque nous les atteignons avec l'âge classique, que des sacrifices de ce genre, réels, fictifs ou mythiques, ainsi que l'oblation des générations nouvelles dont les rites d'adolescence sont le symbole, ont, par certains côtés, un caractère agraire. La liaison entre les initiations de la puberté, surtout si elles comportent des rites sanglants et les charmes qui produisent la pluie, est, nous l'avons vu, très consciemment perçue en certaines régions de l'Afrique centrale. Les trois Cécropides sont essentiellement les *Tauschwestern*, les porteuses de rosée, comme le soulignent leurs noms.

La participation au mystère de la ciste déposée dans le souterrain d'Aphrodite *en Képois* n'était certainement pas la seule attribution des novices d'Athéna. On peut penser qu'elles avaient aussi un rôle à jouer dans les purifications

et nettoyages du sanctuaire qui se faisaient aux Kallyntéries et Plyntéries. Surtout elles étaient censées ouvrer pour le péplos de la déesse qui passait pour l'œuvre de leurs mains, encore que leur extrême jeunesse, au moins pour l'époque pour laquelle nous avons des renseignements, rende peu probable qu'elles y aient travaillé de façon bien effective ; mais nombre de jeunes filles et de jeunes femmes tenaient à honneur d'aider à parfaire le travail. Ici encore, les *arrhéphores* apparaissent plutôt comme le symbole d'une communauté et, dans l'assistance des *ergastines,* on croit retrouver le caractère collectif que ces prestations religieuses n'avaient pas complètement perdu.

Les termes qui font allusion à la nature des *hiéra* confiés aux servantes d'Athéna sont pour nous aussi mystérieux que leur caractère même. Faut-il voir dans leur nom, comme paraissent l'avoir cru les anciens érudits, l'équivalent corrompu de *arrhétophoroi* ? ou faut-il attribuer un sens technique aux termes *arrhéphoroi, herséphoroi,* que garantissent les inscriptions ? Tout aussi obscur est le sens du mot *thesmos* dans le composé qui a valu aux déesses honorées par les femmes à l'automne le nom de Thesmophores et à cette fête le nom de Thesmophories. Mais il existe, entre le rite que nous fait connaître Pausanias et le mystère accompli, par une congrégation de femmes mariées, aux Thesmophories et dont l'essentiel nous est connu par une célèbre scholie de Lucien (*Dial. Merct.* 2, 1), une analogie qui a été reconnue par la plupart des auteurs qui se sont occupés d'héortologie athénienne : l'acte rituel au cours duquel se relayent les jeunes arrhéphores consiste à descendre et à remonter d'un souterrain un récipient mystique dont le contenu reste mystérieux ; la scholie de Lucien, assez embrouillée dans sa concision, nous apprend que, lors des Thesmophories, des femmes appelées *antlètriai* (écopeuses), après trois jours de purification, vont rechercher dans des anfractuosités naturelles (*mégara*) les restes des porcelets qui y ont été précipités en manière de sacrifice à Déméter. Ces restes, dont on nous dit qu'ils étaient en putréfaction et qu'ils représentent seulement ce qu'en ont laissé des serpents qui en ont fait leur pâture, étaient, sans doute, mélangés avec une substance de nature argileuse ou marneuse recueillie dans les mêmes anfractuosités ; ce qui explique qu'ils aient eu (ou qu'on leur ait donné) une certaine forme plastique, comme il

résulte du mot *plasmata* qui se rencontre dans le texte. Ces concrétions étaient ensuite déposées sur les autels et utilisées comme charme de fertilité (et comme engrais ?) dans les champs. On peut légitimement présumer de leur forme par un renseignement que nous donne le même texte en mentionnant, parmi les *arrhèta hiéra* usités dans les mêmes mystères, des gâteaux de farine imitant la forme virile ou serpentine (μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων). Il y a certainement une analogie remarquable entre le schéma rituel de l'acte accompli au fort de l'été par les jeunes arrhéphores qui, du souterrain d'Aphrodite, rapportent un coffret, au contenu mystérieux (mais que la légende croit être un petit garçon entouré de serpents, ou un petit garçon en forme de serpent) et les singuliers trésors que remontent les *Antlètries* des caves où les gardent les mystiques dragons qu'on éloigne en menant grand bruit pendant l'accomplissement du mystère. On en conclurait, assez naturellement, que le service des jeunes suivantes d'Athéna équivalait à une première initiation au plus important des mystères que célébrait, aux Thesmophories, la collectivité féminine, εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων.

Ce rapprochement se trouve fortifié d'une autre analogie. Les deux ensembles de rites ont encore ceci de commun que la matière appelée par les Grecs *sciros,* autrement dit le gypse, y a tenu une certaine place, quel qu'en fût exactement l'usage liturgique. Le mois de Scirophorion, celui qui terminait l'année athénienne en mai-juin, devait son nom à un complexe cérémoniel dans lequel, comme le nom l'indique, le maniement de cette matière « ineffable » jouait un rôle essentiel ; l'*arrhéphorie* des jeunes suivantes d'Athéna était probablement, comme le suggère déjà le rapprochement précédent, une *scirophorie* (1). Il n'est toutefois pas certain qu'elle coïncidât avec la cérémonie appelée *Scira* qui avait lieu le 12 du même mois et à laquelle participaient, outre la prêtresse d'Athéna, le prêtre de Poseidon-Erechteus avec la famille des Etéoboutades à laquelle appartenaient les sacerdoces de l'Acropole.

(1) La multiplicité des cérémonies dans lesquelles prenait place la manipulation de la matière mystique qu'était le gypse rend fort embrouillée la question : Mommsen, *Feste d. St. Ath,* p. 509, place les scirophories des jeunes filles en été ; Deubner, *Att. Feste,* p. 41, pense qu'elles se confondaient avec les Thesmophories.

La cérémonie du 12 intéressait précisément Athéna sous l'invocation qu'elle devait à une relation, obscure pour nous, avec des plâtrières, Athéna Sciras. Sous ce nom, des sanctuaires lui étaient dédiés non seulement au Céramique, mais à Phalère et à Salamine. En fait, le gypse consacré paraît être intervenu dans des rites assez divers qui se rattachaient à ces cultes ; il intervenait dans un mode de divination qui avait ses interprètes sous l'invocation de l'Athéna du Céramique. Mais les scirophories n'étaient pas moins caractéristiques du service liturgique de Pyanopsion, qui, quatre mois plus tard, clôt ce que nous avons appelé le *temps* d'été et auquel appartiennent les Thesmophories. Le scholiaste de Lucien identifie même Thesmophories et Scirophories :

Θεσμοφορία... τὰ δὲ αὐτὰ καὶ σκιροφόρια καλεῖται

et cette identification s'explique aisément par la description même qu'il donne du thème du mystère inclus dans ces fêtes ; de plus, point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, la tradition voulait que Thésée eût célébré, dans le même mois, une scirophorie au sanctuaire d'Athéna à Phalère (*Etym. M.*, 718).

Les Thesmophories : la séparation et la réunion de la Mère et de la Fille.

Depuis qu'Ed. Rohde a mis en lumière l'importance de la scholie de Lucien (*Dial. Meret.* 2, 1) (1) on a généralement admis que le rite certainement très archaïque et très fruste qui a été, en quelque sorte, le noyau autour duquel se sont organisées les Thesmophories célébrées dans diverses parties du monde grec avait un rapport assez direct avec le mythe auquel les mêmes fêtes ont dû l'intensité poignante de l'émotivité religieuse mise en jeu par la légende de Déméter et de Coré. L'acte religieux vulgaire et relativement simple de précipiter une victime en pâture aux génies du monde souterrain et d'en utiliser les restes pour la confection d'un talisman de fertilité, se serait trouvé ainsi idéalisé par le

(1) E. Rohde, *Uned. Lucianschol.* dans *Rh. Mus.*, 1870, p. 548 = *Kl. Schr.* II, p. 355.

mythe qui a vu dans cet enfouissement et dans cette exhumation les avatars successifs du rapt et de la délivrance d'une déesse, descente et remontée de Coré enlevée par le Seigneur du Monde infernal et reconquise par la douleur et l'amour de sa mère.

A ce schématisme un peu fruste, quelle que soit la part de probabilité qu'il comporte, l'essai d'interprétation que nous proposons pour le rituel athénien de la saison d'été permettra, peut-être, d'apporter quelques touches complémentaires. Le thème régulier que nous avons retrouvé dans ces complexes cérémoniels dont nous n'entrevoyons que quelques éléments, est celui d'une consécration totale, atténuée par diverses formes de substitution qui en sont ou l'équivalent ou le rachat : rachat d'un sacrifice effectif par la consécration de la chevelure ou par l'immolation d'une victime de remplacement, consécration temporaire comme substitut d'un sacrifice effectif, représentation cérémonielle d'une collectivité par une congrégation d'officiantes. Mais Iphigénie à Brauron, Aglaure et ses sœurs à l'Acropole, remémorent la notion du sacrifice qui n'est jamais absente de ces rites d'initiation et de maturité comme des pratiques agraires avec lesquelles ils entretiennent une étroite relation. C'est aussi vers un sacrifice que voguent Thésée et ses compagnons. Succédané du sacrifice qui est dévotion aux puissances du monde infernal, le temps de retraite et de consécration à une divinité est souvent l'occasion de mimer une catabase : Embaros, le héros sacerdotal de Munychie, en même temps qu'il inaugure le sacrifice de la chèvre, cache sa fille dans l'adyton du temple ; c'est un voyage dans l'Hadès que miment, au milieu des terreurs nocturnes, les porteuses de choses ineffables, par ailleurs servantes des multiples travaux d'Athéna. A ces *rites de passage* qui sont essentiellement rites d'entrée et rites de sortie d'une phase critique, s'impose comme une sorte de schéma liturgique, l'alternance d'une descente et d'une remontée, *cathodos et anodos* ; autrement dit les deux épisodes dont est fait le mythe de *Coré*, — la *jeune fille* par excellence — et qui, en effet, symbolise le destin qui veut que toute fille, dans le temps de l'adolescence, soit enlevée quelque temps à l'affection maternelle et momentanément consacrée au service de divinités jalouses. Comme il est souvent arrivé, un usage aboli depuis longtemps, ou au moins altéré jusqu'à n'avoir laissé dans

le cérémonial même que des vestiges à peine reconnaissables, a survécu dans le mythe, et la société des dieux a continué à témoigner de mœurs dont la société humaine avait perdu le sens originel (1).

Entre toutes les merveilleuses histoires de la mythologie hellénique, le « mythe » de la *Mère* et de la *Fille* est probablement celui dont l'explication, même dans les travaux modernes, reste le plus complètement fidèle aux interprétations du symbolisme naturiste. On y a vu avec constance l'allégorie de la terre nourricière dépouillée, une partie de l'année, de la végétation dont Coré symbolise l'éclat periodiquement renouvelé. En mettant en évidence leur caractère de fétiche agraire, en montrant dans la Mère et la Fille, en tant que *Corn-mother* et *Corn-maid,* les créations naturelles d'une fruste mythologie et de divertissements rustiques, Mannhardt et Frazer n'ont pas altéré substantiellement ce point de vue. Si la Mère du blé est l'esprit de la moisson engrangée, la Fille est l'espoir de la récolte suivante ; si celle-ci appartient au monde souterrain, c'est qu'elle représente le grain semé à l'automne et qui ne mûrira qu'au printemps suivant : « Judged by these analogies, écrivait Frazer, Demeter would be the ripe crop of this year ; Proserpine would be the seed-corn taken from it and sown in autumn, to reappear in spring. The descent of Proserpine into the lower world would thus be a mythical expression for the sowing of the seed ; her reappearance in spring would signify the sprouting of the young corn... Thus instead of a regular succession of divine beings, each living a year and then giving birth to her successor, the reformed myth exhibits the conception of two divine and immortal beings, one of whom annually disappears into and reappears from the ground, while the other has little to do but to weep and rejoice at the appropriate seasons » (*The Golden Bough*², II, p. 219).

« Aux saisons appropriées ». Il faut bien avouer que le calendrier, tout spécialement pour l'année religieuse athénienne, ne satisfait guère à cette dernière condition, car Coré ressuscite ou sort de terre au moment où la logique de

(1) Sur les Thesmophories, Mommsen, *Feste,* p. 308, Frazer, *Gold. Bough* ³II, p. 299 ; Harrison, *Prolegomena,* p. 120 ; Nilsson, *Gr. Feste,* p. 313 ; Farnell, *Gr. Cult.* III, p. 75 ; Deubner, *Att. Feste,* p. 50 ; — P. Arbesmann, dans P. W., XI B, 1936.

l'explication naturiste exigerait qu'elle disparût, et elle disparaît au moment qui est précisément celui que nous imaginerions propice à son retour. On peut atténuer ce petit scandale liturgique en faisant observer qu'un canevas héortologique peut, dans un espace de jours limités, commémorer une succession d'événements que de plus longs intervalles ont séparés dans leur succession historique ou mythique, et il n'est pas douteux, en effet, que la légende de Déméter une fois constituée, les principaux épisodes en ont été représentés aux principales fêtes de la déesse, c'est-à-dire, naturellement, aux Thesmophories. Mais il n'en reste pas moins que les Thesmophories, fêtes d'automne, sont essentiellement la célébration de l'*ascension,* autrement dit du retour de Coré.

Les Thesmophories athéniennes se célébraient pendant trois jours, que précédaient probablement des rites apparentés célébrés à Halimunte. De l'accord des principaux témoignages anciens, il paraît bien résulter que le premier jour de ce *triduum* était appelé *anodos*. La notice de Photius qui fait durer les Thesmophories quatre jours, dont le second est appelé *cathodos,* repose probablement sur une confusion, ou sur une conjecture inspirée par le mythe. Le second jour, *nèsteia,* comportait un jeûne strict que les femmes observaient assises sur la terre, dans l'attitude qu'on prêtait à Déméter. Le troisième jour se nommait *Calligéneia*. un nom qui appelle presque nécessairement le rapprochement avec celui d'Iphigéneia. Il semble qu'on l'ait entendu d'une épithète de Déméter ou qu'on l'ait appliqué à une figure de son cortège. Les officiantes quittaient ce jour-là les vêtements de deuil qui avaient été de mise la veille, et le dernier jour de ces mystères féminins paraît avoir été l'occasion d'arborer les plus brillants atours. Le cycle des rites des Thesmophories, dont le détail est bien loin de nous être connu, s'achevait par un dernier sacrifice, dont le nom *zèmia* paraît témoigner qu'il avait encore essentiellement le caractère d'un rachat. Au total, si le service des Thesmophories paraît bien n'avoir été rattaché que par un lien assez lâche aux épisodes essentiels de la passion de Déméter, c'est surtout en tant que commémoration du rapt et du mariage infernal de Coré que tout point d'appui rituel fait défaut dans ce que nous savons de ces cérémonies. D'ailleurs, c'est un fait bien établi que l'enlèvement de Coré avait eu lieu au printemps,

et non au début de l'hiver. Le témoignage de l'hymne homérique est ici particulièrement décisif. C'est au milieu d'une prairie émaillée de fleurs, en voulant cueillir un merveilleux narcisse, que la vierge a été ravie, sous les yeux de ses compagnes les Océanides et qu'elle a vu surgir du sol entr'ouvert l'attelage de son ravisseur (v. 5-9) :

> παίζουσαν κούρῃσι σὺν Ὠκεανοῦ βαθυκόλποις
> ἄνθεά τ' αἰνυμένην ῥόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ
> λειμῶν' ἄμ μαλακὸν, καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον,
> νάρκισσόν θ' ὃν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρῃ
> Γαῖα...

Cette floraison, même si elle comporte quelques réserves quant à sa vraisemblance du point de vue strictement botanique, est en tout cas celle du printemps ou du début de l'été. Elle situe le rapt approximativement vers le mois de mai. La commémoration normale en aurait été en Munichion, au plus tard Scirophorion. Pareillement, c'est au printemps, comme elle cueillait des fleurs avec ses compagnes les Cécropides — ou au cours d'une ronde des servantes d'Artémis (Schol. *Il.*, IX, 587) — qu'Orithye avait été enlevée par Borée, autre personnification du Souverain du Monde infernal, aux trois titres de barbare Thrace, de héros des contrées du Nord et de Maître des vents (dont la demeure est, naturellement, souterraine). Les bords de l'Illisus étaient le lieu le plus célèbre parmi ceux où l'on situait cette aventure. Mais il en circulait aussi une version qui a pour nous l'intérêt d'accuser fort nettement la parenté de ce thème mythique (doublet évidemment de celui qui est au fond de l'histoire de l'enlèvement de Coré) avec les rites des Arrhéphories ou des Canéphories. Certains croyaient savoir, en effet, que la nymphe, fille d'Erechtée, avait été enlevée alors qu'elle se rendait à l'Acropole, sur l'ordre de son père, pour y remplir les fonctions de canéphore d'Athéna Poliade. (Schol. *Od.*, XIV, 533).

Il s'entend, du reste, que l'idée d'allégoriser la brillante vision de la fille de Déméter en une figure du printemps et de remodeler le mythe en une légende des origines de l'hiver, devait naturellement se présenter à l'esprit et, en fait, c'est ce qui est arrivé de bonne heure. L'hymne à Déméter, œuvre ancienne, mais complexe et qui témoigne d'une longue évolution et d'un traitement raffiné, connaît déjà cette interpré-

tation de l'histoire du rapt. C'est lorsque la terre se couvrira de fleurs que la Vierge remontera des froides ténèbres pour l'émerveillement des hommes et des dieux (vers 402-404). Mais il nous paraît clair que cette relation était ignorée de l'ancien rituel athénien dans lequel on célébrait l'*ascension* aux Thesmophories, fêtes du début de l'hiver, comme elle l'était probablement aussi à Eleusis où les déesses triomphaient quelques semaines plus tôt.

En comparant les Arrhéphories d'été aux Thesmophories, on a écrit, avec raison, je crois, que les premières étaient vraisemblablement les Thesmophories des jeunes filles (J. E. Harrison, *Prolegomena*², p. 131) ; il serait plus exact peut-être encore de dire que les deux fêtes étaient deux moments d'un même ensemble liturgique, que les Arrhéphories étaient une première initiation aux mystères propres aux femmes et que cette initiation s'achevait aux Thesmophories, conclusion normale de la période d'épreuves et de consécrations diverses dont les divers services que nous avons passés en revue étaient l'héritage et la survivance. On arriverait à une conclusion analogue en adoptant le point de vue de Deubner (*Attische Feste*, p. 12) qui tient que les Arrhéphores se remplaçaient à l'automne et à une date voisine de celle où se célébraient les Thesmophories. C'est en effet peu de temps après, à l'époque des Apaturies (aux *Chalkeia*), que commençait le travail du Péplos.

La chronologie généralement adoptée pour les Thesmophories athéniennes place le *triduum* des fêtes principales du 11 au 13 Pyanopsion ; elles étaient précédées de diverses cérémonies (sans doute) le 10 (Thesmophories d'Halimunte) et d'un *avent*, probablement depuis le début du mois, solennisé par des prescriptions ascétiques et des abstinences, dont les *nèsteia* marquaient le moment culminant.

Le point essentiel nous paraît être le parallélisme presque complet de ces rites avec ceux que célébraient, à la même époque, les jeunes garçons et qui passaient pour commémorer le retour des compagnons de Thésée : ces *Théseia* formaient tout un cycle qui à l'époque historique se prolongeait du 6 au soir jusqu'au 12 de Pyanopsion, mais où les cérémonies les plus caractéristiques occupaient, comme nous le verrons, le *triduum* du 7 au 9. Ainsi, à l'entrée de l'hiver, on célébrait presque simultanément le retour de Coré et la délivrance des compagnons de Thésée. Ce synchronisme, si

notre hypothèse est justifiée, n'a rien que de naturel et il rend compte d'une analogie qui s'observe dans les rites comme dans les mythes. La parenté des thèmes légendaires est évidente : Coré, ravie à l'affection de sa mère et momentanément séparée d'elle, est tombée au pouvoir du Prince du Monde Infernal et comme telle elle est la sœur de tant d'héroïnes de contes ou de légendes destinées à la mort ou, ce qui est équivalent, fiancées à des dragons ou d'autres monstres. Thésée et ses compagnons, — parmi lesquels sept compagnes — abandonnent leurs parents et sont contraints de prendre part à une expédition où ils sont en grand danger de périr victimes de la voracité du monstre auquel ils sont dévoués. Coré, par l'intercession de sa mère, verra son sort adouci et le chemin du retour lui sera accessible. Thésée devra son salut à sa vaillance, comme il convient à un preux, mais aussi à la protection de divinités féminines, Aphrodite, Ariane.

Mais l'analogie est aussi sensible dans les rites, même à en juger par le peu que nous connaissons du détail des deux cérémoniels, et d'ailleurs sans que ces rites aient un lien suffisant avec les données mythiques pour que la ressemblance puisse s'expliquer par l'identité de ces données. Sur les deux complexes plane une sorte d'angoisse qui étonne au premier abord quand on songe qu'il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, de célébrer un succès et un retour qui ne peut être que triomphal. Mais la conscience du péril, l'idée grave d'une transaction avec des puissances jalouses qu'on ne désarmait qu'en les satisfaisant à demi, restaient suffisamment présentes pour avoir conservé à ces « rites de passage », en même temps que les singularités archaïques qui les distinguaient, une solennité qui invitait au recueillement et exigeait de la collectivité qu'elle s'y associât par des pratiques d'abstinence et des marques de deuil. Nous avons déjà rencontré, parmi les exemples africains qui nous ont aidé à nous familiariser avec les caractères de ces complexes rituels, des attitudes sociales analogues prescrites pendant la période de retraite des novices. Nous venons de rappeler le rôle que jouent les pratiques ascétiques, et notamment l'abstinence sexuelle et l'abstinence d'aliments, dans la *parascèse* et les *nèsteia* des Thesmophories. Ces pratiques conviennent aux purifications dont ne peut se dispenser qui revient du pays des Morts. De quelque façon qu'on l'ex-

pliquât, le mélange de tristesse et de joie était noté par les anciens comme un trait caractéristique des Théseia et notamment du 7 de Pyanopsion, jour du retour des Enfants. L'acclamation rituelle qui était de mise ce jour-là et dont on accompagnait la « montée » du cortège qui solennisait l'événement, passait pour mêler l'alléluia, cri de triomphe (apollinien ou bachique) au vocéro ordinaire des pleureuses : *éléleu iou iou* (*Thés.* 22). A vrai dire, cette conclusion n'est pas complètement pertinente ; le *iou iou*, en particulier, encore si répandu dans la population féminine de divers pays méditerranéens, exprime aussi bien les jubilations que la douleur et peut-être l'association, évidemment insolite, des deux acclamations lors des cérémonies des Oschophories correspond-elle seulement à la participation des deux sexes à la journée. Mais, de même que l'usage proscrivait les fleurs dans la parure des femmes qui célébraient les Thesmophories, on notait que le héraut ne portait pas la couronne de règle dans les cérémonies religieuses et même s'abstenait d'assister au sacrifice célébré ce jour-là (à Phalère). Les femmes qui prenaient part aux Thesmophories s'expliquaient les austérités auxquelles elles s'astreignaient comme des marques de leur participation au deuil de Déméter, la Mère séparée de la fille, qu'elle retrouvait à l'issue des cérémonies ; c'étaient aussi des mères endeuillées, celles des Enfants partis avec Thésée, que figuraient, croyait-on, les femmes qui avaient part aux rites du 7 de Pyanopsion et leur comportement exprimait la compassion pour le malheur qui les avait atteints. « Les *dipnophores*, dit Plutarque, qui s'associent au cortège et participent au sacrifice représentent les mères de ceux sur qui tomba le sort : aussi viennent-elles avec des vivres et les mets qu'elles ont cuisinés ; et elles leur font mille contes, parce que c'est, dit-on, en leur racontant des histoires que les Mères avaient amusé les Enfants et soutenu leur moral » (*Thés.* 23). Plutarque avait emprunté ces détails à un certain Damon, — auteur sans doute d'une Vie de Thésée. Leur intérêt tient au fait qu'ils témoignent d'usages rituels qui ne se rattachent qu'assez malaisément au mythe et que le mythe n'a pu suggérer, — mais qui sont tout à fait à leur place dès qu'on les envisage comme prenant place dans l'ensemble des rites de sortie d'une période de réclusion : ici encore il suffit de renvoyer aux exemples précédemment étudiés et dans lesquels des prestations de

nourriture faites par les femmes aux jeunes garçons à leur sortie de retraite sont fréquemment mentionnées. Déméter, dans son deuil, avait été aussi réconfortée, sinon par des contes, au moins par des plaisanteries dont la vieille Iambé avait donné l'exemple.

L'expression *anodos* qui désignait le premier jour des Thesmophories athéniennes et qui paraît avoir été en rapport avec divers actes rituels dans lesquels on voyait le symbole de l'ascension de Coré paraît aussi avoir été entendue quelquefois en ce sens que les femmes qui avaient célébré une partie des mystères dans la région du cap Côlias et au dème d'Halimunte (*en Halimounti Thesmophoria*) *montaient* à Athènes où avaient lieu les réunions du Thesmophorion. Comme pour d'autres solennités de l'année athénienne, la question est un peu embrouillée par le fait que la centralisation du culte qui a été tardive, n'a jamais été complète. Des Thesmophories locales étaient probablement célébrées indépendamment des Thesmophories athéniennes et concurremment avec celles-ci. Le cycle des fêtes féminines paraît avoir été complet au Pirée où une inscription mentionne comme mystères réservés aux femmes, outre les Thesmophories et les Scira, les fêtes appelées *Plérosia* et *Kalamaioi* (ces dernières vraisemblablement en Munichion), qui ne sont pas connues par ailleurs. Mais les mystères d'Halimunte paraissent avoir été plus qu'un simple doublet des Thesmophories athéniennes. Les scholies les mentionnent assez régulièrement dans la succession des frairies en l'honneur des Thesmophores. D'une anecdote rapportée dans la *Vie de Solon* par Plutarque (8) il résulte que les Mégariens en faisant un coup de main sur le cap Côlias où les femmes étaient en train de célébrer le sacrifice traditionnel à Déméter, — τῇ Δήμητρι τὴν πάτριαν θυσίαν ἐπιτελούσας — qui est évidemment le mystère d'Halimunte, pouvaient se promettre d'enlever les femmes des premières familles d'Athènes. Les Thesmophories d'Halimunte doivent donc être considérées comme une sorte de premier acte qui se jouait en bordure de la mer, du drame rituel qui se poursuivait à Athènes, au Thesmophorion (peut-être voisin de la Pnyx). C'est encore une particularité commune à l'ensemble des fêtes dont nous cherchons à reconnaître le système que l'attraction que paraît avoir exercée sur elles la région côtière : les rites de Munichion nous orientent vers Muny-

chie, vers Salamine, vers Brauron ; les rites de Pyanopsion vers Phalère et le cap Côlias. On peut y joindre les Plyntéries (en Thargélion) qui comportaient un transport de la statue d'Athéna au bord de la mer pour un bain rituel.

Il y a, toutefois, entre le cycle de Munichion et celui de Pyanopsion une différence qui tient à ce que le sens dans lequel se déroule la cérémonie paraît se renverser d'une saison à l'autre. Lors des rites du printemps, on va vers la côte ; les rites célébrés à la ville (et déjà orientés, autant que nous en pouvons juger, ainsi qu'on le verra plus loin, dans le sens de la sortie) ne sont que des rites préparatoires et les liturgies urbaines sont primées par les complexes cultuels qui ont pour centre les sanctuaires côtiers : le Brauronion, l'Artémision de Munychie, le temple d'Athéna Sciras, à Phalère ou à Salamine. A l'automne, les rites célébrés à la périphérie et sur le littoral précèdent au contraire les cérémonies célébrées à Athènes et le cycle des fêtes se déroule dans le sens d'un retour vers la ville. Il semble que, ce contraste une fois reconnu, se précise la notion que nous indiquions au début de cette étude en opposant aux *rites d'entrée* (dans une période de retraite et d'initiation), rites qui sont naturellement des rites de sortie si on les envisage par rapport à la vie sociale et à l'agglomération où elle se concentre, les *rites de sortie,* en fin de cette période, qui naturellement solennisent le retour au foyer et dans la capitale. Dans les schémas cérémoniels qui nous ont permis de nous faire une idée générale de ces pratiques, les rites d'adolescence comportent normalement une période de retraite et d'entraînement à l'écart, un séjour réel ou fictif des novices dans la brousse, séjour qui est conçu mythiquement comme impliquant un voyage dans l'au-delà. En Attique, les rites et les mythes paraissent conserver le souvenir de pratiques similaires au cours desquelles la région littorale aurait joué, par rapport à l'agglomération principale, originairement sans doute par rapport à toute agglomération, un rôle analogue à celui que jouent la forêt, la brousse ou la montagne, dans d'autres conditions d'habitat (et, nous l'entreverrons, en Grèce même). Le chemin, si l'on peut dire, qui conduit aux initiations passe par le littoral. On croit entrevoir ici des origines assez profondes au bain rituel du 16 Boédromion (*halade mystai*), comme prologue à l'initiation éleusinienne.

De ces deux temps rituels, liés originairement à des coutumes sociales qui se sont effacées à l'époque historique en laissant seulement une trace persistante dans le rituel, le conte de Thésée et de son voyage en Crète, comme le mythe du rapt et de la restitution de Coré, nous apparaissent comme deux traductions légendaires coordonnées aux deux principaux ensembles de cérémonies auxquels avaient donné naissance les mystères concernant l'un et l'autre sexe.

Photius, à propos du mot *Sténia* qui paraît avoir désigné aussi le premier des trois jours pendant lesquels se célébraient les Thesmophories, a recopié une notice érudite, dans laquelle il était dit assez singulièrement « C'est une fête athénienne, où l'on croit voir la *montée* de Déméter », ἐν ᾗ ἐδόκει ἡ ἄνοδος γενέσθαι τῆς Δήμητρος. Appliqué à Déméter et non plus à Coré, le mot *anodos* ne peut guère s'entendre que du retour de la déesse au milieu de ses fidèles, plus exactement peut-être de son retour à la ville par le chemin qui monte de la côte, le chemin même que faisaient ce jour-là (sans doute 11 Pyanopsion) ses servantes, après avoir célébré, la nuit précédente, les mystères d'Halimunte. De Thésée et de ses compagnons dont le retour était commémoré, le 7 du même mois, par une procession qui se rendait de Phalère (c'est-à-dire de l'autre extrémité de la baie) à Athènes, Plutarque nous dit (*Thés.*, 22) : *ils montèrent* à Athènes.

Ajoutons que divers épisodes rituels sur lesquels nous manquons de détails et dont nous ne pouvons dire comment ils se rattachaient au thème principal de la fête, appellent dans les Thesmophories féminines la comparaison avec des épisodes analogues qui semblent plus à leur place dans les Théseia ou dans les complexes analogues que nous rencontrons dans d'autres cités : c'est ainsi que les *aischrologies* d'usage au premier jour de la fête, quel que fût leur caractère primitif, étaient l'occasion d'un échange d'injures entre les célébrantes et d'une véritable bataille de langue (Phot.), on mentionne aussi une « poursuite », (*diôgma, apodiôgma*) (1).

De pratiques analogues est sorti le riche développement d'épreuves sportives qui a fait des journées consacrées aux

(1) Les Thesmophories syracusaines passaient pour une imitation temporaire de la vie des anciens temps (Diod. V. 4.).

fêtes de Thésée une succession d'*agônes*, une véritable fête du muscle et des exercices physiques ; mais nous retrouverons les formes primitives de la bataille entre groupes de jeunes gens et de la poursuite, — épisodes presque réguliers au sortir de ces rites d'adolescence, pour les jeunes garçons au moins — dans des complexes rituels analogues à Eleusis (*Hymne à Déméter*, vers 266-68 ; Hésych. s. v. *Ballètys*, cf. plus loin) où il est question de batailles rituelles entre jeunes garçons ; en Laconie, où les staphylodromes, qui ressemblent aux oschophores, se livrent à une poursuite (aux fêtes d'Apollon Carneios). Enfin il n'est pas jusqu'aux courses aux flambeaux, qui n'évoquent les torches qui avaient certainement leur rôle dans les mystères des deux déesses.

Coré a été enlevée dans une prairie, au bord de la mer évidemment, puisque ses compagnes sont les Océanides (vers 5, cf. Schol. Hés. *Théog.* 914). — parmi lesquelles Artémis et Athéna (v. 425). Il ne s'agit pas d'un attentat quelconque, car le rapt a eu lieu de plein accord avec Zeus : Διὸς βουλῇσι (v. 9) — Διὸς ἐννεσίῃσιν (v. 30).

On notera l'insistance du poète à établir ce point, comme pour le mettre hors de toute discussion ; il revient encore aux vers 78 et 415 sur cette idée que l'enlèvement de Coré a été approuvé par son père. Les raisons de cette insistance ne sont pas évidentes. Mais il n'est pas sans vraisemblance que cette donnée, sans doute traditionnelle, implique une manière de consécration des coutumes dont la disparition de Coré est le modèle mythique.

Dans le même système d'interprétation, il y a lieu de s'arrêter à quelques épisodes du même récit dont l'origine probable ne laisse pas d'être instructive. Le rapt a eu deux témoins, Hécate et Hélios ; c'est par eux deux que Déméter sera informée du sort de sa fille. Leur intervention n'est certainement pas due à une invention du poète pour expliquer la conduite de Déméter qui n'a pas besoin d'être motivée autrement qu'elle ne l'est par la disparition de sa fille ; d'ailleurs le fait qu'Hécate reparaisse à la fin du poème, sans jouer de rôle dans l'action, montre que l'intervention de son personnage était une donnée traditionnelle, motivée par quelque circonstance des rituels dont l'hymne apparaît comme le commentaire libre et quelque peu lointain. Hécate

et Hélios, d'autre part, ne tiennent qu'une place secondaire et à peu près insignifiante dans le culte public, à Athènes en particulier. En revanche on ne s'étonne pas de les trouver associés à des mystères. Pour Hécate cela va de soi. Elle est, par excellence, la divinité des apparitions infernales (Lucien, *Philops.* 24). Son culte, qui était particulièrement important à Egine, paraît y avoir eu la forme de mystères dont on rapportait la fondation à Orphée (Paus, II, 30.2) et qu'Origène rapprochait de ceux d'Eleusis (C. *Cels,* VI, 22). Quant au Soleil, si son culte propre a été restreint et purement local dans les pays helléniques non contaminés par les influences orientales, ce fut en revanche une tendance constante et certainement ancienne du mysticisme en Grèce de l'identifier à divers dieux et en particulier à Apollon (sur l'ancienneté de cette identification, cf. les justes remarques de O. Gruppe, *Gr. Myth.* p. 1240 sqq).

Dans les cérémonies où l'on portait l'*eirèsiônè,* il semble également y avoir eu une tendance à considérer que ce symbole figurait le Soleil autant qu'Apollon, ou plus exactement, sans doute, à confondre les deux divinités dans le même symbole. A propos de la procession de l'eirèsiônè en Thargélion et en Pyanopsion, le scholiaste d'Aristophane (*Chev.*, 729) écrit que ces fêtes se célèbrent à Athènes en l'honneur du Soleil et des *Horai* (cf. Porphyre, *De Abst.* 2,7).

Nous devons, à Proclus en particulier, l'attestation que dans les mêmes milieux (et les mêmes écrits) où l'on identifiait Apollon au Soleil, on tenait aussi pour l'identification d'Hécate et d'Artémis (et même d'Artémis et de Coré, plus exactement peut-être pour la manifestation d'Artémis en Coré).

Or c'est Artémis (en premier lieu) et subsidiairement Apollon qui, nous l'avons vu, président par destination aux rites qui marquent, au printemps, le début de ce que nous avons appelé la consécration des jeunes générations. Le cycle de Munichion est placé sous l'invocation d'Artémis et d'Apollon. Nous avons d'ailleurs déjà observé que l'Artémis de Munychie avait quelque caractère d'Hécate, du fait notamment qu'on lui offrait, le 16 du mois qui lui était consacré, les *amphiphôntes,* gâteaux dans lesquels étaient piqués des flambeaux. Il est presque d'évidence qu'accompli à la pleine lune ce rite est un symbole de clarté lunaire, attribut d'Hécate.

Lorsque Hécate se présente, pour renseigner Déméter, le dixième jour du deuil que mène la déesse, elle a dans les mains une clarté, ou un objet qui répand une clarté, *sélas* (cf. *sélènè*). On traduit généralement le mot par torche et, en effet, la torche des mystères est un attribut commun à Déméter et à ses deux filles Hécate et Coré. (Hécate est appelée *dadophoros* par Bacchylide ; — *daidouchos* par Callimaque). Mais les commentateurs avouent que l'emploi du mot *sélas* pour désigner une torche surprend dans un texte aussi ancien. L'objet lumineux ne serait-il pas le gâteau en forme de couronne de lumière qu'on offrait aussi à Hécate aux carrefours, lieux ordinaires de ses apparitions ?

Dans l'hymne à Déméter, les personnages sont loin d'avoir cette ampleur. Le parti de l'auteur de narrer le vieux mythe à la façon d'une sorte de roman bourgeois est très évident. C'est un conte de fées, traité, déjà, dans une manière qui n'est pas très loin de celle d'Apulée ou de Perrault. L'enlèvement de Perséphone par son oncle, avec la connivence de son père, se réduit aux proportions d'une affaire de famille un peu compliquée. Hélios, seul témoin de l'événement, plaide la convenance du mariage. Artémis n'est plus qu'une compagne de la jeune fille ; Hécate, une amie débonnaire, portière du monde infernal qui, du fond de sa cave, ne reste pas étrangère aux bruits du dehors,

ἀταλὰ φρονέουσα-ἄιεν ἐξ ἄντρου (v. 24-25) ;

quand Perséphone revoit le jour, elle viendra l'accabler de compliments bruyants, et se mettra à son service. Détails de mince intérêt, mais qui s'expliquent par une tradition dans laquelle son rôle, dans l'aventure, était plus important. D'après Callimaque, c'était elle qui était envoyée à la recherche de Proserpine, et, sans doute, la délivrait. D'ailleurs entre Hécate et Coré l'échange d'attributs est constant et, quoique l'hymne mette une certaine emphase à établir qu'elle s'est placée dans la « suite » de Déméter, on peut se demander s'il n'a pu exister une autre version dans laquelle elle jouait le rôle dévolu dans la mythologie classique à Perséphone : divers auteurs la font fille de Déméter et de Zeus (Euripide, *Ion*, 1048 ; Callimaque d'après Schol. Théocr. II, 12, Schol. Apoll. Rh. III, 467). Pour Sophocle elle était la nourrice *trophos* de Déméter ou de Proserpine. Une opinion particulièrement

curieuse est celle que rapportait déjà le *Catalogue des femmes* d'Hésiode (Paus. I, 43, 1) et d'après laquelle Hécate était Iphigénie sauvée par Artémis au moment du sacrifice.

A la fin de l'*Iphigénie en Tauride*, Iphigénie, doublement sauvée par Artémis et par Athéna, est constituée « près des saintes échelles de Brauron » porte clef (*Kleidouchos*), c'est-à-dire prêtresse, du temple d'Artémis, et ceci nous ramène aux rites de Munichion. Ce même titre de *Kleidouchos* est un de ceux que donne à Hécate le premier des hymnes de la collection orphique (I, 7).

παντὸς κόσμου κλειδοῦχον ἄνασσαν.

La raison que l'hymne homérique donne de l'absence, sans doute préméditée, de Zeus au moment du rapt, est curieuse : loin des dieux il recevait dans son temple si connu les belles offrandes des mortels. Si l'on reste dans les perspectives athéniennes, on pourrait songer aux Diasies (*Anthestérion*), la plus ancienne fête sans doute de Zeus à Athènes. Mais le culte, nourri de pratiques mystérieuses, qui se célèbre à cette époque en l'honneur de Zeus Meilichios, qui a tous les caractères d'un esprit souterrain, n'a pas grand chose à voir avec le maître du ciel. La véritable fête de Zeus Olympien, à Athènes, est la fête dite précisément des *Olympia*, dont on a fixé la date avec vraisemblance à la fin de la seconde décade de *Munichion*. Ces fêtes, dont nous ne savons pas grand'chose, avaient certainement pour cadre l'*Olympieion* dont on rapportait la fondation à Deucalion, au lieu même où avaient achevé de s'écouler les dernières eaux du déluge. Sur l'emplacement du vaste *téménos*, Pisistrate avait entrepris la construction d'un temple, de proportion inusitée, qu'il devait laisser inachevé. Les travaux ne furent repris qu'au IIe siècle avant notre ère et l'entreprise menée à bonne fin seulement par Adrien. Si l'on admet ce point de vue, l'allusion à des fêtes que les tyrans paraissent avoir patronnées et à un sanctuaire que Pisistrate se proposait de reconstruire sur un plan grandiose, fournirait un indice qui conduirait à dater, comme il paraît assez vraisemblable d'autre part, l'hymne à Déméter du VIe siècle et de l'époque des Pisistratides.

Les divinités courotrophoi : Enfances divines et héroïques.

A la fin de l'éloge d'Hécate, dans la *Théogonie,* il est spécifié que par-dessus tout, et par privilège spécial de Zeus, elle a dans ses attributions la « nourriture » des jeunes. Elle est la *courotrophos* par excellence :

> θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἳ μετ' ἐκείνην
> ὀφθαλμοῖσι ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἠοῦς,
> Οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος... (v. 450-453).

Courotrophos est une épithète cultuelle qui s'applique d'abord et précisément au groupe de divinités qui paraissent avoir joué un rôle prépondérant dans les consécrations où nous pensons voir un équivalent des probations de l'adolescence. Outre la Terre, Artémis et Athéné reçoivent plus spécialement un titre que les poètes, au moins, donnent aussi à Aphrodite (*Anth. Pal.,* VI, 318, 1 — Plat. com., fr. 174). Parmi les divinités masculines, il appartient essentiellement à Apollon. Mais il faut surtout prêter attention à un texte de la *Théogonie* qui attribue la fonction de *courotrophos* aux trois mille Océanides, et aussi à Apollon. Il s'agit de la postérité de Téthys : « Elle lui enfanta une sainte race de filles qui, sur toute l'étendue de la terre, élèvent les Enfants, avec le Seigneur Apollon et les Fleuves : c'est la part que leur a faite Zeus. Elles sont trois mille les Océanides aux fines chevilles, famille nombreuse, répandue également sur la terre et dans les profondeurs de l'eau, radieuses enfants des déesses ; et autant sont les Fleuves au cours bruyant, fils d'Océan qui les eut de l'auguste Thétys... »

> τίκτε δὲ θυγατέρων ἱερὸν γένος αἳ κατὰ γαῖαν
> ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι
> καὶ ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι...
> (v. 346-48).

L'emploi du verbe rare, et anciennement tombé en désuétude dans le sens qu'il a certainement ici, *courizein,* doit retenir l'attention : *courizein* ne peut signifier autre chose que faire un couros, faire faire ses « Enfances », élever un « nourri ». L'observation faite en passant par le vieux poème n'est intelligible que si on y rattache un ensemble de croyan-

ces et d'usages dont nous ne trouvons plus que la trace affaiblie dans les habitudes sociales et les conceptions religieuses de l'époque classique. Il n'y a pas seulement le souvenir d'une dévotion générale, commune à tous les peuples indo-européens et, sans doute, aux races qui les ont précédés dans leur habitat définitif, aux Eaux, sous toutes les formes où elles se présentent dans la nature ; il y a encore implicitement la conviction que les puissances surnaturelles auxquelles est liée la vie de ces éléments, sont aussi celles dont le concours est requis quand il s'agit d'amener le futur héros (*anèr*), à l'état de *couros ;* le texte, en effet, ne paraît concerner que les mâles. Il est particulièrement remarquable que les divinités dont il est ici question soient précisément celles auxquelles se fait plus spécialement la consécration de la chevelure, rite dont s'accompagne précisément le passage à l'adolescence.

A partir de ce texte, il semble que nous soyons en mesure de mieux comprendre le caractère originel des coutumes qui solennisaient un temps de la vie de l'adolescent, par un ensemble de consécrations aux forces naturelles dont la race avait conscience de tirer son origine et dont elle attend périodiquement le renouveau qui lui permettra de se continuer. En analysant sommairement des pratiques africaines qui prolongent des traditions de même nature, nous y découvrions comme thème des initiations de la puberté et comme raison d'être de la retraite qui signale souvent cette période, l'idée d'une communion temporaire avec les pouvoirs diffus dans la brousse et les principes ancestraux. L'idée d'une communion analogue est présente dans les thèmes que connote la notion des divinités *courotrophoi.* Ces thèmes ne se confondent pas avec ceux de la filiation divine ; les divinités courotrophoi sont parfois des Pouvoirs ancestraux (dans le cas des fleuves notamment) ; mais s'il s'agit de paternité ou de maternité, ce ne peut être que de paternité ou de maternité fictive ; les *courotrophoi* ne sont pas non plus des nourrices, en ce sens qu'il s'agirait d'un allaitement mystique ; des divinités masculines ont, en effet, droit à ce titre, tels Apollon ou les Fleuves. L'idée de nourriture, au sens purement physique, est primée par une idée voisine, mais de portée plus vaste, l'idée du stage aux fins de nourriture et d'éducation dans la maison d'un seigneur et celle du lien juridique qui en est la conséquence. Nous avons vu combien cette pratique, si

répandue dans notre moyen âge féodal, était aussi chose répandue dans la société dont l'épopée est le miroir : le *couros* est le « nourri »du chef au *laos*, à la *mesnie* duquel il appartiendra.

La société divine à son tour, telle que la montre le trésor des légendes, conserve le souvenir de cette règle qui veut qu'un héros ou un dieu soit élevé, non par sa mère, mais au sein de la nature et dans une étroite communion avec les divinités qui en expriment la vie et les puissances. Pour des populations côtières ou insulaires, ces divinités sont essentiellement les filles de la mer, celles qui hantent les anfractuosités du littoral ou viennent se jouer, le matin ou le soir, sur les grèves. La hantise de ces Dames de la mer est restée une caractéristique du folklore hellénique moderne, particulièrement riche en traditions et superstitions qui mettent en scène l'engeance fantasque, malicieuse et redoutable des fées locales, héritières directes des nymphes, naïades et Océanides des temps antiques. La désignation de Néréide s'est même curieusement étendue à toute l'espèce, et le mot *Néraidès* est encore celui qui, en Grec moderne, s'emploie pour désigner même les nymphes montagnardes et sylvestres (1). Il est d'ailleurs certain que dans le genre bien caractérisé que forme le peuple innombrable de ces démons femelles, les limites des espèces ont toujours été assez flottantes. Aussi bien, entre les Dames de la Mer et les Dames des Montagnes et des Bois, les Dames des Sources et des Eaux courantes font une naturelle liaison. La communion avec les forces occultes et profondes de la Nature qui s'établit dans leur commerce pourra aussi bien se réaliser sous le couvert des bois ou dans le repli des montagnes que dans les calanques et à l'entrée des gouffres du littoral. L'éducation d'Enée, dans l'*Hymne à Vénus*, peut passer pour typique.

« Dès qu'il verra le jour, dit la déesse, les nymphes alpestres, à l'ample corsage, me le nourriront, les nymphes habitantes de cette grande et divine montagne, elles dont les errements ne sont ni ceux des mortels ni ceux des Immortels : elles vivent longtemps, et se nourrissent des aliments des dieux et se démènent en formant une belle ronde avec les Immortels. Les Silènes et le vigilant Hermès leur font l'amour au retrait des grottes jolies ; des pins ou des chênes à la haute chevelure ont crû au moment

(1) C. Lawson, *Mod. gr. Folklore a. anc. Rel.*, p. 130 sqq.

où elles naissaient sur la terre nourricière des guerriers, beaux et florissants ; ils se dressent sur les haut monts par où chemine le soleil, et on dit que ce sont les domaines réservés (les *téménè*) des Immortels. Aussi les hommes n'y portent jamais le fer. Mais quand arrive l'heure fatale de la mort, ils commencent par se dessécher en terre, les beaux arbres, l'écorce tombe en pourriture, et les branches s'en détachent ; alors, dans le même temps, l'âme des nymphes quitte la lumière du soleil. Auprès d'elles il sera nourri, mon fils. Dès que l'Enfant atteindra le beau jour de l'adolescence, elles l'amèneront, les divines, et le produiront... Dès qu'il paraîtra à tes yeux ton rejeton, quelle sera ta joie : car il sera tel un dieu, et tu pourras immédiatement l'emmener vers la venteuse Ilion » (*H. Aphr.*, V, 257-281) (1).

Ce qui distingue cette ancienne poésie des tableaux de fade mythologie auxquels elle a servi de modèle à partir de l'Ecole alexandrine, c'est que les traditions qu'elle met en œuvre ne sont pas encore complètement détachées des données rituelles dont elles ont été le commentaire. Et, sans doute, la nuance que nous signalions dans l'*Hymne à Déméter*, n'est pas complètement absente de l'*Hymne à Aphrodite*, de caractère pourtant assez différent. Le thème, à la fois romanesque et bourgeois, d'un accouchement clandestin et de ses conséquences explique, en partie, les conditions dans lesquelles se fait l'éducation d'Enée ; mais en partie seulement. Car il est impossible, d'autre part, de ne pas être frappé du commentaire que le passage que nous venons de traduire fournit à cette épithète de *courotrophos* propre aux divinités locales et que quelques-unes des grandes figures de la mythologie classique ont hérité d'un polydémonisme antérieur dont nous retrouvons l'analogue partout où nous sommes en présence d'un système développé d'initiations à la puberté.

Au sein de la nature dans ce qu'elle a d'essentiellement divin, dans l'enclos des dieux, dans le commerce de ces êtres

(1) Les vers 276-277 « Quant à toi, je viendrai moi-même te remémorer tout ceci, d'ici cinq ans en t'amenant ton fils » ont été laissés de côté comme interpolation ; ils font allusion à la coutume qui consiste à représenter l'enfant au père lorsqu'il a atteint cinq ans. Le vers 275 dit, au contraire qu'Enée sera nourri par les nymphes jusqu'au moment de l'*hébé*, c'est-à-dire de l'adolescence. Il y a eu une variante, comme le note avec raison J. Humbert dans la récente édition des *Hymnes* ; mais le remaniement est certainement dû à l'auteur des vers 276-277 qui n'a pas compris ce qu'était la courotrophie ; la platitude de l'expression dénonce la seconde main.

qui ne partagent exactement ni les conditions de vie des mortels, ni celles des Immortels — (n'est-ce pas l'expression même de l'ambiguité dont participe la nature de ces *daimones* que sont, pour Strabon et ses auteurs, les Courètes et leurs congénères ?) — Enée se trouvera en posture de devenir, pour le moment de son adolescence, aussi semblable aux dieux qu'il est possible ; non, sans doute, en atteignant à l'immortalité, car, sur ce point, l'auteur de l'hymne professe un évident scepticisme ; peut-être par ce succédané d'immortalité qu'est la longévité à laquelle atteignent celles à qui il a été confié ; en tout cas en participant à leur genre de vie dans la description duquel on retrouvera facilement deux traits fréquemment signalés comme éléments caractéristiques de celui que mènent les adolescents dans leur période de retraite rituelle : un régime alimentaire spécial et l'entraînement à la danse extatique :

> δηρὸν μὲν ζώουσι, καὶ ἄμβροτον εἶδαρ ἔδουσιν,
> καί τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο...
> (vers 261-262).

Au surplus, il s'entend que le modèle de l'éducation du fils d'Anchise, c'est celle même que reçoivent les dieux, et d'abord Zeus Crétagénès, confié à sa naissance soit à la Terre, soit à des nymphes que les mythographes nomment et dénombrent de façon diverse, et qui le nourrissent de l'aliment qui convient aux dieux, c'est-à-dire de miel : ce sont tantôt Amaltheia, parfois donnée comme fille d'Okéanos, ou les filles de Mélisseus, Adrasteia, Eidé, Kynosoura et Mélissa, ou les Brisai (à Céos) ou les Géraistiades (à Gortyne). Quelques-unes de ces « nourrices » du fils de Cronos se présentent, parfois, sous une forme animale : c'est comme chèvre qu'Amalthée est surtout célèbre, mais ailleurs on se la figurait comme une ourse (*Hom. Clém.*, 5.13), ou on disait (à Cyzique, Schol. *Ap. Rh.*, I, 1936) que Zeus avait été nourri par des ourses. Enfin avec les Courètes, se précise un peu la physionomie mystique des nourriciers (représentés par les Silènes dans les traditions asiatiques [?] que paraît suivre l'*Hymne à Aphrodite*). Le thème de la danse est d'ailleurs inséparable de l'idée que les anciens se sont fait des Courètes.

La formation d'une tradition légendaire sur les « Enfances » de Dionysos est une des données les plus anciennes dont nous soyons assurés quant à la formation du cycle de

la légende dionysiaque, puisque s'y rattache le plus explicite des rares passages où Dionysos est mentionné dans Homère. Cette tradition, riche en éléments qui nous intéressent, est conforme pour ses grandes lignes au schéma qui ressort des deux exemples précédents. Dionysos est le « nourri » par excellence. L'Iliade (VI, 133) connaît la fuite du dieu et de ses « nourrices » — qui, naturellement, se confondent avec les Ménades et les Thyiades. Un vase de la collection de Luynes (S. Reinach, *Répertoire* II, p. 260) montre deux Nymphes nourrices recevant des mains de Zeus le « bel enfant » Dionysos. Un hymne de la collection dite Orphique s'adresse aux Nymphes en général et les qualifie de filles d'Okéanos et de nourrices de Dionysos :

Νύμφαι, θυγατέρες μεγαλήτορος Ὠκεανοῖο... χρυσίδομοι, Βάκχοιο τροφοί... (51, v. 1 et 3).

Des confusions ou des assimilations intéressantes ont été faites entre ces nourrices de Dionysos et les Muses (Eusth. *Od.* 215) ou avec les filles d'Erechtée (Eurip., fr. 35 N²) ; Athéna, elle-même, au témoignage au moins de Nonnus (*Dion.*, 48, 953) aurait été la nourrice de Dionysos. Celle-ci est appelée plus fréquemment Nysa, d'où le pluriel Nysai (*Ath. Mitth.*, 14, 1889, I) pour désigner les nymphes nourrices du jeune dieu.

On peut penser que dans les récits édifiants qui ont été faits de la vie terrestre de Dionysos, les épisodes traitant de l'enfance, s'ils se situaient dans un cadre narratif qui semble avoir été assez nettement fixé, comportaient, dans le détail, et selon les lieux, maintes variantes. A défaut d'un récit suivi de ce genre, qui nous donnerait la légende dans sa forme originale, nous sommes réduits à nous faire une idée de ce qu'a dû être l'évangile de l'Enfance de Bacchus par les narrations des poètes tardifs qui, de même que les artistes, s'en sont vraisemblablement inspirés. Celle qu'on trouve à la fin du poème d'Oppien sur la *Chasse* est précieuse comme l'une des épaves de cette tradition. Les premières nourrices de Dionysos, d'après elle, ont été les Bacchantes thébaines, Ino, Agavé et Autonoé qui l'ont soustrait à la jalousie d'Héra et à la colère de Penthée en le cachant dans la ciste mystique. Après avoir célébré les premières « orgies » autour de cette arche sainte, sur le mont Méros, elles décident de la transporter en Eubée avec son précieux contenu. Arrivées en

Eubée, avec les Bacchantes qu'elles ont initiées au nouveau culte, et après une traversée signalée par d'impressionnants miracles,

« elles déposent le dieu qu'elles portent chez Aristée qui habitait à la cime d'une montagne, sous un abri de roche ; c'est lui qui avait enseigné à l'humanité sauvage les mille inventions utiles à la vie, lui qui le premier pratiqua l'industrie pastorale, lui qui le premier sut presser les fruits onctueux de l'olivier sauvage, qui, le premier, apprit à faire cailler le lait, le premier déroba au chêne et sut enfermer les gracieuses abeilles. Tel était celui qui, dans sa grotte, reçut, au sortir du coffret d'Ino, le nouveau-né Dionysos et le nourrit et le choya, aidé des Dryades et des Nymphes, amies des abeilles, et des filles de l'Eubée et des femmes de Béotie. Bientôt devenu jouvenceau (*courizôn*), il jouait avec les autres garçons... » (Oppien, *Cyn.*, 266-77).

Dans ce tableautin, on reconnaîtra sans peine les traits principaux dont est faite l'image traditionnelle de l'éducation de l'enfant dieu, ou de l'enfant divin, au sein de la nature — (comme nous disons encore, et la mystique des divinités *courotrophoi* n'est pas autre chose, en somme, qu'un équivalent de cette métaphore triviale), — chéri des Nymphes et instruit par un précepteur auquel l'humanité elle-même doit d'avoir franchi quelques-unes des étapes décisives qui lui ont fait abandonner la barbarie. Le bon pasteur Aristée, inventeur du miel, tient ici le rôle plus souvent dévolu au Silène, dont la silhouette caricaturale, popularisée et trivialisée par l'art des auteurs comiques et celui des céramistes, a fait un peu oublier qu'il était, aux origines, un maître de sagesse, un philosophe primitif profondément versé dans les arcanes de la nature et du monde, un *chamane* apte à commander aux éléments et à instruire les rois ; il correspond ainsi aux *Courètes*, maîtres de danse et d'inventions magiques, héros civilisateurs eux aussi, auxquels on doit l'élevage des animaux domestiques.

De l'éducation d'Aristée lui-même, Pindare savait déjà chanter et ce qu'il en dit dans la *neuvième Pythique*, à l'occasion de la victoire d'un de ses descendants, est remarquable surtout par l'affirmation que cette éducation, analogue à celle de Zeus, de Dionysos, d'Enée, a la valeur d'un *apathanismos*, qu'elle confère l'immortalité : « Là (Cyrène) enfantera un garçon, par les soins de l'illustre Hermès remis aux Heures, séant en belles chaises, et à *Terre*, enlevé à l'affection de sa mère. Sur leurs genoux elles prendront le poupon,

distilleront sur ses lèvres le nectar et l'ambroisie et le feront immortel, un Zeus, un saint Apollon, joie des hommes, berger vigilant des troupeaux, de son nom le Chasseur (*agreus*), le Pâtre (*nomios*), et pour d'autres, Aristée » (104-115). Le savant Apollonius de Rhodes en narrant la même histoire n'a pas craint de contredire son illustre devancier, en présentant de l'éducation d'Aristée une version qui diffère par quelques traits de celle de Pindare et nous offre de nouvelles variantes du thème de l'Enfant élevé pour être dieu (*Argon*, II, 510 sqq) ; le fils de Cyrène est confié par son père aux soins de Chiron pour être élevé dans son antre ; les Muses lui enseignent la médecine et la divination, — et le marient ; appelé dans l'île de Céos, à la suite d'une sécheresse, il institue divers sacrifices et obtient de Zeus Icmérios qu'il envoie les vents étésiens. C'est aussi, d'après le même auteur (*Argon.* IV, 813), par le centaure Chiron et les Naïades qu'est élevé Achille.

Le personnage de Chiron comme précepteur des héros appartient déjà au fonds ancien de la poésie épique. L'Iliade qui l'appelle « le plus juste des centaures » tient déjà que c'est de lui qu'Achille a appris le secret des baumes efficaces (XI, 832). Dans une notice à la fin de la *Théogonie* (et à ce titre suspecte d'ailleurs d'être une addition au texte primitif) il est dit d'un fils de Médée qu'il fut nourri par Chiron *ourésin*, « aux montagnes ». Dans un autre des ouvrages mis sous le nom d'Hésiode et qu'on peut conjecturer être les *Catalogues*, on lisait (Schol. ad Pind., *Ném.*, III, 92) que Chiron avait nourri Jason ἐνὶ Πηλίῳ ὑλήεντι. La figure du sage centaure est familière à Pindare qui connaît d'abord en lui le maître d'Esculape et le prince de la médecine (III[e] *Pyth.*), mais aussi le précepteur d'Achille qui s'exerce sous sa direction à la chasse et à des prouesses qui font l'admiration d'Artémis et d'Athéna, et encore le maître de Jason, envoyé secrètement, dès sa naissance, dans l'antre du centaure et nourri par ses filles (IV[e] *Pyth.*). Lorsqu'il a atteint sa vingtième année, les cheveux encore flottant sur les épaules, il reparaît dans Iolcos pour revendiquer les droits de son père.

Dès ce moment, les traits originaux qui laissent encore souvent reconnaître l'émule direct de Silène, le prototype mythique d'un chef de corporation vouée à des initiations et à des enseignements ésotériques, se sont considérablement édulcorés. L'antique chamane du Pélion est devenu

un type littéraire. Sa *didascalie* ne va guère au delà de l'enseignement des qualités morales et des manières courtoises qui font partie d'une éducation accomplie pour un Grec du début du v[e] siècle. A l'origine de cette transformation il y a eu, sans doute, l'influence de l'ouvrage attribué à Hésiode et que Pausanias (IX, 31, 4) mentionne sous le titre d'*Exhortation de Chiron* (*Parainèsis Cheirônos*). Le début (cité par le scholiaste de Pindare, *Pyth.*, VI, 19) fait entrevoir une sorte de manuel des devoirs de civilité et de religiosité. Mais dans la région du Pélion, la grotte de Chiron et le sanctuaire de Zeus Actaios recevaient encore la visite, au cœur de l'été, d'un groupe de jeunes gens appartenant aux familles de la noblesse et portant à cette occasion, comme Jason dans l'ode de Pindare (*Pyth.*, IV, 80), une peau de bête par-dessus la tunique nationale. Les rites ainsi pratiqués avaient pour objet de procurer la pluie (Dicéarque, FHG II, 262).

Dans le mythe, dont nous venons de suivre les vicissitudes jusqu'à la simple fiction romanesque qui lui a assuré une survie dans la poésie alexandrine, dieux, demi-dieux et héros, sont confiés aux nymphes et aux génies agrestes dès le lendemain de leur naissance et ils ne les quittent que lorsque, parvenus à la puberté, ils sont mûrs pour les prouesses. La vie des dieux et des héros est un modèle pour l'homme, mais un modèle qu'il faut adapter aux conditions de la vie humaine. Inversement, d'ailleurs, les mythes conservent, en les amplifiant et en les stylisant, le souvenir, aboli, des institutions humaines des époques reculées, de celles en particulier qui ont été vivantes à l'époque héroïque, c'est-à-dire à l'époque royale et féodale, qui a précédé en Grèce les temps classiques. Le récit des « Enfances » des dieux et des héros est le mythe — plus exactement l'un des mythes — des rites de puberté et du temps de retraite à l'écart des agglomérations qui, réellement ou symboliquement, — et dans l'ancienne société hellénique comme ailleurs — en a été la solennisation caractéristique. Le mythe, comme il est naturel, chez un peuple à l'imagination vive et chez qui le sentiment de la nature a toujours conservé un caractère de fraîche intuition, a vécu par lui-même, et s'est trouvé générateur de rites. On lui doit en particulier le développement d'un des thèmes mystiques les plus caractéristiques de la religiosité chez les Hellènes (et sans doute déjà chez leurs devanciers égéens), celui de la Nativité du *divine child*

et de ce qu'on pourrait appeler le culte du berceau divin (1). Nativité de Zeus, ou plus exactement du dieu crétois dont il est devenu l'héritier, nativité d'Hermès dans la grotte du Cylène, nativité de l'Enfant Dionysos, et éveil du *licnite,* nativité d'Erechtée dans le complexe des cultes de l'Acropole, nativité de Brimo ou de Plutus dans les cultes Eleusiniens, *Calligéneia* des Thesmophories, l'histoire du Divin Enfant, parce qu'elle était riche d'émotions religieuses et de symbole, s'est fait place dans la floraison touffue de légendes et de pratiques qui s'est attachée à de vieilles institutions, lesquelles solennisaient moins l'entrée dans la vie que le franchissement d'une des étapes les plus essentielles de toute vie humaine. En des matières où le plus que se puisse proposer l'historien est de retrouver et de classer des thèmes, ce serait faire preuve d'un rationalisme médiocrement informé de la complexité des choses de la vie religieuse, qu'y chercher d'abord une allégorie, au moins consciente, — allégorie de l'année qui renaît, du grain qui germe, ou même de l'homme qui renaît à une nouvelle existence ; encore moins convient-il de recourir à la fausse idée claire qu'est le concept de magie agraire. Nous saisirons mieux, je crois, comment naît, vit et fructifie un mythe, en concevant comment les pratiques ancestrales et immémoriales dont s'accompagne le terme de l'enfance ont réagi sur la façon dont on devait se représenter l'enfance des dieux et à concevoir cette enfance, depuis l'instant même de la naissance, comme l'explication et la justification du genre de vie que, dans certaines conditions, pendant quelques semaines ou quelques jours, menaient les enfants des hommes au moment où ils allaient cesser d'être des enfants.

Aussi bien, dès que nous cherchons à saisir les symboles rituels sous lesquels étaient commémorées ces nativités de jeunes dieux, là ou nous nous attendions à trouver le culte d'un *bambino,* nous sommes surpris, et un peu déconcertés, de rencontrer un adolescent. La littérature et l'art nous ont imposé la vision des Courètes faisant résonner l'airain autour du berceau de Zeus. Mais le jour où le hasard d'une découverte épigraphique nous fait connaître un hymne chanté par une des corporations juvéniles, qui dans le site même

(1) Sur l'enfant divin dans les légendes crétoises, M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean Relig. a. its survivals in Gr. Rel.,* 1928.

de l'antique sanctuaire du Dicté, paraissent bien s'être modelées sur le patron des anciens Courètes, l'incantation de ces adolescents suscite et fait trépigner au centre du cercle qu'ils forment le Prince des Adolescents lui-même, et nous ne saisissons Zeus Crétagénès que comme le *mégas Couros*. Nous savons mille choses de la nativité et des nourrices de Bacchus, mais lorsqu'il nous apparaît au milieu de ces nourrices, la scène qu'évoque Homère (*Il.*, VI, 130) éveille tout autre chose que l'idée d'un enfant tenu sur les bras ; échappant à la poursuite du farouche Lycurgue, l'enfant réussit à plonger dans la mer ; la légende est du reste à base rituelle incontestable, puisque la poursuite des *nurses* de Dionysos s'exécutait encore du temps de Plutarque, aux Agrionies d'Orchomène (*Qu. Gr.*, 38), et que le trait de fanatisme qu'il en rapporte est de nature à faire supposer que le vieux rite était loin d'avoir dégénéré en simple « mômerie ». Ou bien encore nous savons que le mythe de l'origine des mystères d'Eleusis, sur lequel nous allons revenir, avait trait à l'initiation d'un petit enfant, encore que l'initiation des adultes soit chose normale dans le rituel attesté. Quel que soit le sens qui s'est finalement attaché au mot *calligéneia*, qu'il s'entende d'une frairie, d'une danse, d'une figure du cortège des Thesmophores ou de l'une d'elles (et au fond ce sont des équivalents), il ne peut que se rapporter, en définitive, à une nativité et, aussi bien, concevrait-on difficilement que la merveilleuse histoire du *divine child* ait été absente du complexe cérémoniel qui intéressait tant de matrones. Les interprétations que les modernes donnent de la légende des deux déesses, de la figure de Déméter, comme Terre Mère ou comme Mère du grain, interprétations voisines, en somme, de celles que connaissaient déjà les Anciens, appellent d'ailleurs, presque nécessairement, un évangile de la nativité. Et pourtant, c'est un fait qu'il existe à peine un mythe de la nativité de Coré. D'elle, l'histoire sainte ne connaît que la fille nubile, dansant avec les compagnes de son âge, parmi les fleurs, sur la prairie au bord des flots et ravie pour un hymen redoutable.

Il y a là une difficulté dont se sont trouvés plus ou moins consciemment embarrassés les exégètes qui ont entrepris de reconstruire, systématiquement, les complexes rituels réels à partir d'une donnée dont le thème liturgique fondamental ne pourrait être qu'un mystère de nati-

vité. L'échec des essais tentés dans ce sens, pour n'être souvent qu'avoué à demi, n'en est pas moins certain. Il faut, croyons-nous, en tirer la leçon, et la théorie que nous esquissons peut revendiquer à son actif qu'en considérant le thème de nativité moins comme primitif que comme dérivé et rattaché à des rites de caractère, pour l'essentiel, assez notablement différent, elle paraît offrir une solution assez satisfaisante à ce petit problème qui ne doit pas échapper à l'attention des investigateurs de l'ancienne religion hellénique. La leçon des divines « Enfances », c'est bien moins le mystère même de la naissance que l'exemple de l'éducation et de la « nourriture », au sein de la nature et des déités qui en personnifient les forces vivifiantes, par la chaîne renouée avec les conditions d'existence et les principes d'éducation de la race, dans la dépendance des dieux et de leurs serviteurs et *propoloi*, maîtres à danser ou révélateurs d'arcanes et de traditions, dont l'ésotérisme se pourvoit de masques et de déguisements sous lesquels on se plait à reconnaître des *daimones*, situés à égale distance des trois règnes, divin, humain et animal. Ce genre de vie temporaire, suivant les cas, lieux et circonstances, est également propre à conditionner l'initiation à des aptitudes et à des groupes spéciaux, ou cette initiation plus large, commune à une classe d'âge, qui prépare, au moins, le jeune homme à la vie noble et chevaleresque et lui ouvre la carrière des armes et des exploits. Il s'agit toujours d'un stage plus ou moins prolongé dans l'au-delà, dont le pays des dieux et le genre de vie des dieux sont un aspect.

Au point où nous ont conduit, de proche en proche et par une marche quelque peu sinueuse, nos déductions et rapprochements, il ne sera probablement pas inutile d'écarter une apparence de contradiction dont le lecteur aura peut-être été frappé : en passant de certains rites de dévotion et de consécration aux brillants tableaux des Enfances héroïques et divines, le coloris des scènes que nous analysions semble s'être modifié du tout au tout. Pour ne retenir que les mythes qui ont servi de commentaires aux pratiques et dont elles tiennent leur puissance d'émotion et d'évocation, il en est où manifestement prédomine l'élément de terreur : légendes de sacrifices d'expiation ou de sacrifices de rachat ; le service d'Artémis est lié au souvenir d'Iphigénie ; celui d'Athéna évoque le sort diversement tragique des Cécro-

pides ; ou bien c'est le tribut payé au Minotaure, ou encore la catabase de Perséphone. Au contraire, dans les Enfances des dieux et des héros, les puissances divines apparaissent sous les traits des bonnes *courotrophoi* ou sous l'aspect débonnaire « du plus juste des Centaures ».

En réalité, le contraste tient aux sources auxquelles nous devons recourir plus qu'à la nature des thèmes eux-mêmes. La littérature et l'art se sont plu à parer de toutes les séductions les Dames des eaux et forêts. La croyance populaire nourrissait et nourrit encore à l'égard de ces puissances féminines des sentiments plus mélangés, que le folklore grec moderne reflète très exactement (1). L'intérêt qu'elles portent aux humains n'est ni désintéressé, ni exempt de danger. L'aventure qui advint à Anchise et dont sortit la race des Enéades n'est pas, en soi, chose rare, et les contes qui se font encore des *Néraides* attesteraient même qu'elle est d'expérience banale ; mais elle a rarement une issue heureuse pour le mortel distingué par l'une de ces fées : la mélancolie, la folie ou la mort en sont le dénouement le plus fréquent. Pareillement, l'antiquité attribuait volontiers aux nymphes toute espèce de désordre et de troubles d'esprit, depuis le délire prophétique et l'inspiration poétique, jusqu'à l'humeur chagrine ou bizarre (Platon, *Phaedr.* 238 D ; 241 E), qui caractérisait ceux qui pour avoir aperçu dans l'eau l'image de ces êtres démoniaques tombaient dans l'état de νυμφολήπτοι, de κάτοχοι ἐκ Ν., κατεχόμενοι Νύμφαις — c'est-à-dire dans l'aliénation mentale. Surtout les nymphes passaient — comme les *Néraides* passent encore chez les Grecs d'aujourd'hui — pour causes de la disparition ou de la mort des jeunes enfants qu'elles ravissent à leurs parents par malignité, jalousie, envie féminine d'avoir de beaux enfants. L'épigraphie funéraire atteste maintes fois, sur les tombeaux de fillettes ou de garçons, la persistance de cette croyance chez des parents frappés dans leur affection par des deuils prématurés : « c'est le triste Hadès, avec les Oréades, qui m'a ravi, lit-on sur la tombe d'un petit garçon de sept ans (C. I. G. 997) et sur celle d'une fillette de cinq ans, « aimable enfant, parce que gentille, j'ai été enlevée par les Naïades, non par la Mort :

παῖδα γὰρ ἐσθλὴν ἥρπασαν ὡς τερπνὴν Ναΐδες, οὐ θάνατος
(*ibid.* 6291).

(1) C. Lawson, *op. cit.*, p. 141.

Les rites collectifs qui s'efforcent d'atténuer les dangers du passage de l'enfance à l'adolescence ont précisément pour objet de prévenir les effets funestes de la rivalité entre parents et *courotrophoi*, rivalité dont les mères sentent confusément la menace. Elles espèrent y parvenir en désarmant, par les concessions et consécrations appropriées, cette jalousie qu'ont en commun les fées qui hantent les bois, les eaux et les rivages et la déesse Artémis qui n'est qu'une expression, plus personnelle, des mêmes puissances. Des sentiments analogues sont de mise, naturellement, avec les êtres masculins qui sont la vie divine des fleuves ou avec diverses puissances chtoniennes. Un témoignage parle de sacrifices humains faits à Pallène en Macédoine au bon centaure Chiron. D'ailleurs les enfances divines, elles-mêmes, sont loin d'être exemptes d'épreuves et de danger ; l'enfant Zeus doit être soustrait à la voracité de Cronos ; le fils de Latone est persécuté, dès le sein de sa mère, par le monstre Python dont il triomphe peu après sa naissance, mais ce meurtre le conduit à d'autres épreuves sur le caractère mystique desquelles nous reviendrons ; l' « Enfance » de Dionysos est essentiellement le récit de la passion de Dionysos.

Déméter courotrophos et l'origine des mystères d'Eleusis.

Dans la liste des divinités *courotrophoi* énumérées ci-dessus nous avons omis de mentionner Déméter elle-même, pour y revenir maintenant. Toute une série d'inscriptions, à Athènes en particulier (C.I.A. III, 337-372), lui attribuent cette épithète qui se rencontre aussi dans un fragment de Solon (fr. 43 *Bergk*). Ce n'est certainement pas en tant que Mère de Coré que cette invocation lui convient. A prendre même les choses sous le jour où elles nous sont apparues, le thème de la Mère Douloureuse qui est essentiel au mythe des deux déesses lui assigne un rôle tout à fait différent dans le drame de la séparation et de la consécration temporaire aux puissances de l'au-delà, dont nous avons pu entrevoir la relation avec le rituel des Thesmophories. Mais la plasticité des types divins leur permet de concilier, sans

contradiction, plusieurs personnages en réalité antagonistes. A côté de la légende de la Mère éplorée, le *hiéros logos* de Déméter connaît aussi le thème de la *Nourrice divine*. Si l'un est le mythe des Thesmophories, l'autre est essentiellement le mythe de la fondation des mystères d'Eleusis. Par une remarquable coïncidence, l'Hymne à Déméter juxtapose précisément les deux mythes, encore que leur liaison soit manifestement artificielle. Dans l'histoire de la Mère en quête de la Fille, le poète a intercalé, à la gloire du sacerdoce et des traditions d'Eleusis, l'histoire de Déméter Courotrophos et, de l'une à l'autre, nous assistons à un singulier renversement de rôle.

On se rappelle cet étrange et merveilleux épisode : parvenue à Eleusis et toujours anxieuse du sort de sa fille, Déméter, sous les traits d'une vieille femme, est accueillie par les filles de Kéléos qui persuadent à leur mère de l'engager comme nourrice — plus exactement comme *nurse* — pour élever l'enfant Démophon. Etonnante nourrice, elle ne donne à l'enfant ni pain, ni lait, mais l'oint d'ambroisie comme s'il était né d'un dieu et le berçant sur son sein lui infuse son souffle divin ; la nuit elle le cache dans « la force du feu », tel un tison, à l'insu de ses parents qui s'étonnent de sa croissance et le voient grandir comme un dieu. Mais ils découvrent le manège de la nourrice qui se révèle alors comme déesse, mais déclare que par manque de foi Métanire est cause que son fils ne jouira pas du privilège auquel elle le destinait et qui l'eût affranchi de la mort et de la vieillesse. Il lui restera la gloire d'avoir été tenu dans les bras de la déesse, et celle-ci ordonne qu'un temple lui soit élevé sur la colline d'Eleusis pour apaiser sa divinité.

On s'accorde à reconnaître une base rituelle à l'épisode, sans qu'il soit d'ailleurs possible d'établir un lien bien précis entre ce que nous savons, par ailleurs, des mystères d'Eleusis et ce rite de passage par le feu. Mais il n'est pas douteux qu'il s'agit moins d'un rite de purification, que d'un rite d'initiation, puisque, s'il eût produit tous ses effets, Démophon eût obtenu l'immortalité, c'est-à-dire le privilège qui fait les dieux. Il demeure extrêmement remarquable que le commentaire de ce rite, quelle que soit la forme dans laquelle il ait été pratiqué, soit lié à un thème de « nourriture » et que, de plus, nous en trouvions l'écho dans une légende de fondation de mystères.

D'autres héros ont d'ailleurs été soumis à des épreuves analogues, pour des fins identiques. Tel est le cas, en particulier, du héros par excellence, dont les « Enfances » sont aussi les enfances types, d'Achille (1). La brouille de Thétis et de Pélée a même eu pour origine le régime auquel la déesse soumettait l'enfant et qui est précisément, celui dont la découverte causa l'émoi des parents de Démophon (Apollonius, IV, 865, cf. Schol. v. 816). « La divine mère d'Achille ne manquait pas de détruire la chair mortelle du nouveau-né en l'exposant, chaque minuit, à la flamme du feu ; puis au jour elle oignait d'ambroisie le corps délicat, pour le rendre immortel et écarter des chairs l'odieuse vieillesse. Et voilà que le père, sortant de son lit, aperçut son fils tout convulsé au milieu des flammes. Et à cette vue il jeta un grand cri, le pauvre niais. La déesse l'entendit et d'un geste brusque elle jeta à terre l'enfant tout en pleurs » (cf. Apollod. III, 13, 6). Des variantes intéressantes du même thème se rencontrent à propos du même Achille. D'après Lycophron (178), Achille était le *septième* garçon que Thétis faisait ainsi passer par le feu. Les six autres avaient succombé. Dans ce chiffre de sept, qui est un total, on reconnaît l'influence d'une tradition d'après laquelle de telles pratiques auraient été célébrées non pas individuellement, mais collectivement. Une autre variante, déjà représentée dans la vieille geste d'Ægimios (Preller, *Gr. Myth.*[3] II, 399), admettait que le jeune Achille avait été plongé par sa mère dans un chaudron d'eau bouillante. Le bain dans le Styx, comme charme auquel Achille doit l'invulnérabilité, n'est attesté qu'assez tardivement (Stace, *Achill.* I, 269 ; Servius, *En.*, 6-57). L'équivalence du feu et de l'eau comme élément conférant l'immortalité ou habilitant à l'initiation est à remarquer ici, avant que nous revenions sur la question du bain rituel. L'ordalie par l'eau bouillante concilie, en quelque sorte, les deux éléments.

Naturellement d'autres épreuves, par les poisons notamment, sont également concevables et se rattachent à ces rites d'immortalité (fréquemment par passage fictif par la mort) qui sont, en réalité, des rites d'initiation. Dans les

(1) G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, pp. 184-188, établit une relation entre le rite de passage par le feu et l'affiliation à des sociétés de Centaures, considérées à la fois comme corporation magique et confrérie à masques.

traditions de ce type, Médée, qui d'ailleurs joint à la connaissance des poisons la pratique des rites de rajeunissement, est substituée assez naturellement aux autres *courotrophoi*. Toutefois la réputation sinistre de cette magicienne a beaucoup contribué à oblitérer le sens primitif des anecdotes légendaires où elle est mêlée. La mention de Médée dans la *Vie de Thésée* n'en est pas moins remarquable et trouve, assez naturellement, son explication ici. Plutarque (*Thés.* 12) dit qu'arrivé à Athènes en Hécatombéon, Thésée, qui n'a pas encore été reconnu de son père, est l'objet de manœuvres de la part de Médée dont on fait, à ce moment, la femme d'Egée. Elle médite de l'empoisonner. Thésée triomphe de l'épreuve, parce qu'il a l'esprit de se faire reconnaître à temps, en faisant paraître, sous prétexte de découper des viandes, l'épée que son père lui a laissée comme signe de reconnaissance. La scène, qui était représentée par un groupe de bronze à l'Acropole d'Athènes (Paus. I, 27, 8) s'était passée au *Delphinion* où l'on commémorait aussi, par la dédicace d'une *eirèsiônè*, le départ des compagnons de Thésée, au 7 de Munichion. D'après une version conservée par un mythographe (*Myth. Vat.* I, 48), la rencontre avec le taureau de Marathon était une autre épreuve qui avait été imposée à Thésée par Médée, antérieurement, évidemment, à l'épreuve du poison qui amène la reconnaissance du fils par le père. Cet ordre qui est contraire à celui que donne le récit de Plutarque, paraît avoir été conforme à la tradition ancienne de la légende (Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 580). D'après Hygin (fr. 26) si Thésée avait pu se tirer heureusement d'affaire, c'était grâce à la protection d'Artémis, ou, du moins, avec le concours de la prêtresse d'Artémis.

C'est Euripide, selon l'hypothèse la plus vraisemblable, qui a particulièrement contribué à noircir le personnage de Médée, en accréditant le récit de la vengeance exercée sur ses propres enfants. En inventant ce tragique épisode, il donnait cours à son animosité à l'endroit du sexe féminin, flattait les rancunes des Athéniens contre celle qui, par Médéios son fils, passait pour la tige du peuple Mède, et même, s'il fallait en croire certaines anecdotes qui avaient cours dans l'antiquité, cherchait à laver les Corinthiens des responsabilités qu'ils auraient encourues à l'occasion de la fin tragique des enfants de Médée. Sur cette fin, il existait une version plus ancienne, assez embrouillée, mais, pour

notre recherche, particulièrement intéressante. Dans cette version, Médée avait eu de Jason quatorze enfants, — sept garçons et sept filles, comme il y a sept garçons et sept filles dans le lot du Minotaure. Elle les cachait (*katekrypte*) dans le temple d'Héra Acraia, dans l'idée de les rendre immortels (Paus. I, 3, 8 ; schol. Eur. *Méd.* V, 9). Les Corinthiens, irrités contre Médée à la suite du meurtre de Créuse, les avaient fait périr en les lapidant. Telle était l'histoire que rapportait Parméniscos (ap. Schol.). L'expiation de ce forfait était l'*aition* communément allégué pour expliquer l'usage d'après lequel sept garçons et sept filles, appartenant aux principales familles, étaient confinés, une année durant, dans le sanctuaire d'Héra à Pérakhora (1).

Par cette anecdote nous nous trouvons ramenés aux prémisses dont nous sommes partis au début de la présente recherche : le nombre orchestrique de deux fois sept jeunes gens reparaît, comme chaque fois qu'un collège d'officiants fait fonction en lieu et place d'une collectivité plus étendue ; c'est aussi celui qui correspond au groupe des compagnons de Thésée. Le mythe est ici directement lié à une pratique dont on nous dit qu'elle fut observée jusqu'au temps de la prise de Corinthe par les Romains. Enfin, et surtout, nous constatons une équivalence indiquée de façon précise entre, d'une part, la réclusion dans le sanctuaire et le service qui en est la conséquence (analogue au service des jeunes filles vouées à l'Artémis de Brauron ou à l'Athéna de l'Acropole), et, d'autre part, les rites d'immortalité, autrement dit les pratiques d'initiation. Il n'est pas nécessaire de supposer, comme l'a fait P. Roussel (R.E.A. 1920, p. 163), que les enfants « cachés » dans le téménos d'Héra y étaient ensevelis aux fins de résurrection. Mais il reste remarquable qu'à l'idée de réclusion ait été attachée la notion d'une mort — notion présente dans tous les thèmes d'initiation. On peut même soupçonner une attache rituelle dans le renseignement qui nous est

(1) Voir à ce sujet P. Roussel, *Médée et le meurtre de ses enfants*, R. E. A., 1920, p. 157 et la notice de L. Méridier, dans l'édition d'Euripide. — Ch. Picard, *L'Héraeon de Pérachora et les enfants de Médée R. Arch.* 1932, I, p. 218, admet, à la suite des fouilles anglaises, que le sanctuaire d'Héra Acraia est à placer non sur l'acropole de Corinthe mais à Pérakhora et distingue des rites de l'Héraion les pratiques qui se célébraient au tombeau des enfants de Médée, près de la fontaine Glaucé. Ici aussi le temps de retraite comporte donc un exode et dans la direction du rivage.

donné au sujet de la lapidation des enfants de Médée par les Corinthiens. Nous aurons l'occasion de revenir, dans un instant, sur la place occupée par ce thème rituel, dans les complexes dont nous avons à préciser le caractère.

Avant d'aller plus loin, il ne sera pas inutile de formuler en quelque sorte les thèses qui se dégagent de la précédente enquête : à la lumière de la légende hellénique, nous reconstituons un motif de pratiques d'immortalisation solidaire d'un motif de « fosterage » et de divers motifs « d'épreuves ». Dans la perspective des légendes divines et héroïques, ces pratiques d'immortalité interviennent immédiatement après la naissance, et l'éducation totale, de la naissance à la majorité, se fait dans la familiarité des êtres qui ont le pouvoir de communiquer ces dons surnaturels. Mais quand il nous est donné d'entrevoir les réalités sociales et humaines dont les données légendaires sont l'équivalent et comme la projection, nous ne sommes pas mis en présence de rites ou de pratiques concernant réellement la première enfance. Nous avons affaire à des rites de majorité, ou qui précèdent immédiatement les rites de majorité. Une retraite ou un engagement temporaire au service d'une divinité permet de s'assimiler en quelques semaines ou quelques jours des privilèges d'ordre comparable à ceux que les dieux et les héros, nourrissons des nymphes et de leurs compagnons, ont acquis dans la période de leur vie qui s'est déroulée dans une communion constante avec les forces qui animent la nature.

La liaison établie par le mythe entre le rapt de Perséphone, — ou plus exactement le dénouement de la situation créée par ce rapt — et les rites des Thesmophories, nous a, de plus, conduit à l'hypothèse que le mythe de l'enlèvement de Coré devait, pour l'essentiel, être considéré comme l'un des états des thèmes mythiques qui commentent et dramatisent la situation spéciale dans laquelle sont placés garçons et filles, — ou les groupes d'officiants qui se substituent à la collectivité — pendant cette période d'initiation. En fait, nourriture mystique et mariage mystique, — autrement dit union du type Mélusine, — sont deux thèmes à la fois rituels et folkloriques qui s'enchevêtrent étroitement. Si les nymphes ravissent les beaux enfants, elles tendent aussi des pièges aux jeunes gens qu'elles ont distingués et les retiennent, plus ou moins longtemps, captifs de leur amour. Si

Achille est nourri par les nymphes et par Chiron, Pélée est devenu l'époux de Thétis par une union dont le « plus juste des Centaures » s'est fait l'entremetteur. Inversement, le bain rituel qui intervient dans les rites prénuptiaux, donc dans les rites de majorité, était fréquemment interprété comme l'équivalent d'un mariage avec la divinité du fleuve (cf. Bergk, *Kl. Phil. Schr.*, II, 659).

Cet aspect négligé de la légende de Coré n'est pas sans conséquence pour l'interprétation même des mystères d'Eleusis ; il peut nous aider à concevoir quelle fut leur genèse. On n'a peut-être pas suffisamment remarqué que les théories auxquelles est allée la vogue dans les quarante dernières années et qui ont fait prévaloir l'opinion que les rites d'Eleusis étaient sortis, pour l'essentiel, d'un culte agraire, ont plutôt accru les difficultés du problème qui se pose à ce sujet. Invention de l'agriculture ou magie agraire, si le noyau de la religion d'Eleusis se réduisait à des enseignements ou à la manipulation d'objets rituels relatifs aux travaux agricoles, on conçoit mal que des foules aient éprouvé le besoin de se faire initier à ces *sacra* et que les mythes aient attaché à ces initiations le sens d'une rénovation de la personnalité. Aussi les savants les plus qualifiés, qui se sont penchés sur ce problème, ont-ils généralement été conduits à admettre qu'un facteur étranger avait orienté, du dehors, le culte éleusinien dans les voies du mysticisme auquel il a dû son rayonnement : cet élément, enté sur le vieux tronc des rites agraires, on l'a cherché tantôt dans une influence des rites d'immortalité de la religion de Dionysos ou de l'Orphisme, tantôt dans une affinité originelle avec les spéculations de l'ésotérisme égyptien ; il a été loisible aussi d'alléguer des antécédents dans des « mystères » de l'ancienne religion minoenne. On peut aussi, après avoir dépensé des trésors de sagacité et d'érudition à mettre en bonne lumière la Mère du grain, escamoter en quelque sorte sa personnalité en la résorbant dans la personnalité plus large d'une antique déesse chtonienne qui, en tant que souveraine des enfers, est qualifiée pour régler, dès ce monde, les destins de ceux dont la nature humaine fera, un jour ou l'autre, ses sujets. L'argument dont s'autorisent ces systèmes, en insistant sur la complexité de l'institution d'Eleusis et sur les transformations qui y ont été apportées au cours des âges, ne saurait être mis en question. Mais il ne résout pas le problème,

parce que, précisément, les mystères d'Eleusis ne se sont enrichis et transformés, que parce qu'ils étaient, dès l'origine, autre chose que les cérémonies célébrées dans un but de magie agraire par quelques familles d'Eleusis ; autrement dit, parce qu'ils s'adressaient à une clientèle dont les circonstances, — et notamment la protection officielle par l'Etat athénien — ont seulement développé considérablement l'importance. Or c'est de cet élément essentiel du mystère que la théorie du noyau agraire ne rend pas et ne peut pas rendre compte.

Il en va autrement, si nous admettons que les Thesmophories dont les « mystères » sont la forme éleusinienne, se rattachaient dès l'origine à un complexe cérémoniel qui comportait à la fois des rites agraires et des rites de clôture d'un temps intermédiaire entre l'enfance et l'adolescence. Le synchronisme entre les Thesmophories athéniennes et les Théseia sur le caractère desquels nous allons revenir, plaide en faveur de cette hypothèse qui nous a servi de fil conducteur dans nos déductions. Pour user d'un langage abrégé, on dira que les *Thesmophories* sont les initiations féminines (si l'on veut, le résidu des initiations féminines) comme les *Théseia* contemporaines sont le résidu des initiations masculines. Le fait essentiel est que la notion d'initiation est donnée d'emblée et inhérente aux institutions autour desquelles ont cristallisé les formations mythiques dont nous avons analysé les motifs : motif de la disparition et du retour de la fille ; motif de la servitude et de la délivrance des compagnons de Thésée ; *apathanismos* du fils de Kéléos comme *aition* de la fondation des mystères d'Eleusis ; on pourrait ajouter, motif de la disparition de Déméter et de son retour à l'Olympe et à la société des dieux, thème qui, encore qu'étroitement relié au thème principal du rapt de Coré, n'en a pas moins son existence propre et forme en quelque sorte doublet avec l'épisode central. A côté de ces thèmes fondamentaux, les thèmes agraires (désolation de la terre en suite de la disparition de Coré, enseignement de l'agriculture à Triptolème) ne trouvent qu'une place secondaire, de même que les rites agraires n'étaient qu'un élément dans l'ensemble des rites, tant à Eleusis qu'aux Thesmophories athéniennes.

Dès qu'on adopte ce point de vue, maintes difficultés que ne lèvent qu'en apparence les hypothèses communément

admises, sur la base d'une spécialisation agraire primitive dans le rituel d'Eleusis, disparaissent : l'initiation n'apparaît plus comme un élément postérieur et surajouté dans le « mystère » ; il y a seulement transformation d'une initiation tribale en une initiation de caractère plus général et nous avons déjà eu l'occasion de dire que rien n'était plus normal qu'une évolution de ce genre ; en s'annexant la clientèle athénienne, puis la clientèle panhellénique, puis celle du monde hellénistique et romain, l'initiation éleusinienne s'est constamment développée dans cette direction. Ceux qui ont présidé à ses destinées ont, à la faveur de certaines conditions politiques, transformé en une institution nationale, puis en institution internationale, une institution locale ; cette extension et cette longue durée ne sont pas allées, bien entendu, sans admettre nombre d'innovations ; mais le caractère primitif de l'institution n'a pas été aussi complètement altéré qu'on est conduit à l'admettre quand on raisonne dans le système qui a prévalu dans ces dernières années. On n'a pas non plus à se demander comment des rites primitivement accessibles seulement aux femmes, — prémisses presque nécessaires quand on part de l'hypothèse de thesmophories agraires — ont été, par la suite, communs aux deux sexes. Le point de vue auquel nous nous plaçons, implique que des rites analogues sont célébrés au profit de l'un et l'autre sexe, de façon séparée, en règle générale, mais à des époques qui coïncident aussi normalement, comme il résulte du rapprochement chronologique entre les Thesmophories et les Théseia à Athènes. Leur fusion en un rite commun aux deux sexes, quand le caractère tribal de l'institution s'oblitère et que les initiés tendent à former une société à caractère principalement religieux, devient chose assez aisément concevable, et certains exemples d'évolution analogue ont été signalés plus haut, dans les confréries religieuses de l'Afrique contemporaine.

De plus, si nous voyons dans le mythe de l'enlèvement de Coré une légende ayant au moins autant de rapport avec le thème général de l'institution qu'avec le motif de la « Mère et de la Fille du grain », la composition de l'*Hymne à Déméter* devient moins singulière. Nous ne sommes plus forcés de recourir à l'hypothèse de l'interpolation, en quelque sorte, d'un mythe propre à Eleusis, celui de la Nourrice divine de

l'Enfant de Kéléos, dans une légende de caractère différent, celle des deux déesses Thesmophores. L'absence de liaison évidente entre les deux récits a même conduit à l'hypothèse d'une adaptation d'un poème, originellement sans lien avec Eleusis, aux traditions particulières de ce lieu saint. L'unité de la composition apparaît bien plus évidente si l'on admet que la légende des Thesmophores a été, dès le principe, une légende qui se référait à certains éléments initiatiques.

Enfin l'hypothèse que nous venons de développer est peut-être aussi la plus propre à résoudre l'énigme que pose le mot même de Thesmophories. Les anciens n'ont jamais mis en doute que Thesmophories ne dérivât de l'épithète Thesmophoros qui distinguait la Déméter honorée pendant ce triduum et que cette épithète ne la désignât comme *Législatrice*. Les modernes, impressionnés par l'étude dans laquelle Rohde, en s'appuyant sur le scholiaste de Lucien, mettait en évidence le caractère archaïque des pratiques usitées aux Thesmophories, ont douté, au contraire, que le nom de la fête, qui est ancien, ait grand chose à voir avec la promulgation des lois. Ils ont pensé que le type de Déméter, comme régulatrice des institutions, de l'institution matrimoniale notamment, n'avait pu se développer que progressivement, par idéalisation de la figure plus fruste d'une quelconque « Mère du grain » et qu'un contre-sens, peut-être, sur l'acception originelle du mot Thesmophore, avait contribué à grandir cet aspect de la personnalité de la déesse. J. Frazer, qui s'est spécialement occupé des Thesmophories pour un article de l'*Encyclopédie britannique*, a supposé, en effet, que le mot Thesmophores ne s'est pas entendu, primitivement, de la promulgation des lois. Il a rapproché le mot de ceux qui désignent les officiantes de diverses cérémonies religieuses, notamment à Athènes, canéphores, scirophores, arrhéphores, hélénéphores. Tous ces mots se réfèrent à l'action de transporter quelque chose au cours de ces cérémonies. Il était, en effet, tentant de supposer que les *sacra* manipulés, dans les conditions que nous connaissons sommairement, aux Thesmophories, s'étaient appelés *thesmoi* (peut-être parce qu'ils étaient *déposés* dans des endroits divers, notamment les *mégara* mentionnés par le scholiaste), que les Thesmophores étaient les porteuses de ces objets sacrés, que leur nom s'était étendu aux déesses qui présidaient à la fête et qu'ainsi s'expliquait l'appellation de celle-ci.

Il y a, à vrai dire, à cette explication ingénieuse, des difficultés, même sans parler de l'interprétation purement conjecturale du mot *thesmoi*. Seules les déesses sont appelées Thesmophores ; les officiantes, au rebours de ce qu'on observe dans les exemples qu'on allègue, ont certainement tiré leur nom de la fête ; on les désigne comme *Thesmophoriazousai*.

Miss Harrisson (*Prolegomena*, p. 144) a pensé qu'on ferait une violence moindre au sens du mot *thesmos* et qu'on resterait, en même temps, dans la note magico-religieuse qui lui paraît convenir aux anciennes thesmophories, en donnant à *thesmoi* le sens d'incantations ou d'imprécations magiques. Mais, outre que les présomptions de l'emploi de formules de ce genre aux Thesmophories sont extrêmement vagues, l'explication proposée pour la première partie de ce mot composé est aussi arbitraire que celle qu'a suggérée Frazer.

Lorsqu'on admet, au contraire, que les Thesmophories ont eu, dans leur origine même, un rapport direct avec une sorte d'initiation, la difficulté disparaît. Du moment où il s'agit de clôturer, récapituler ou symboliser, un ensemble de rites dont l'objet est d'intégrer dans la vie sociale les représentants d'une nouvelle génération (dans l'espèce l'élément féminin de cette génération) la notion de *commandements* (*thesmoi*) y trouve naturellement sa place. Il est même hautement significatif que les divinités qui président à ces fêtes soient précisément des divinités *thesmophores*. Il ne s'agit pas, bien entendu, de revenir à l'ancienne conception des mystères, d'après laquelle l'essentiel de ces institutions tendait à la communication d'une science et d'une théologie ésotériques. Mais toute initiation comporte un rudiment au moins de *catéchèse*. Dans les complexes dont nous nous sommes aidés pour nous faire une idée générale des rites d'adolescence et de majorité, nous avons régulièrement constaté qu'une place était faite à l'enseignement plus ou moins sommaire de certains préceptes. Que ces préceptes, comme il semble que ce fût le cas aux Thesmophories (Preller, *Gr. Myth.*[3], I, 639), aient eu rapport principalement à la vie sexuelle et au mariage, cela aussi est conforme à l'observation et s'explique naturellement dans le cas d'initiations féminines. Il va sans dire aussi que, au moins pour une certaine époque, ces commandements n'étaient pas nécessairement transmis, ou du moins conservés, de façon

uniquement orale. L'importance prise par la scholie de Lucien dans l'exégèse moderne des Thesmophories n'autorise pas à récuser complètement l'autorité d'un autre scholiaste, celui de Théocrite (IV, 25), encore qu'il ait probablement fait une confusion entre les Thesmophories athéniennes et les mystères d'Eleusis : « Les Athéniens se font une loi de célébrer annuellement les Thesmophories et voici ce que sont les Thesmophories : des femmes qui ont observé la continence (? ou qui sont vierges) et qui ont vécu saintement, le jour de cette fête, mettent sur leur tête les livres de la sainte tradition : τὰς νομίμους βίβλους καὶ ἱερὰς et feignent d'aller à Eleusis pour un office : καὶ ὡσανεὶ λιτανεύσουσαι ἀπήρχοντο εἰς Ἐλευσῖνα.

L'initiation des jeunes garçons.

En revenant maintenant aux rites célébrés par les jeunes Athéniens en Munichion et en Pyanopsion, rites mis en relation, comme nous l'avons dit, avec les épisodes du départ et du retour de Thésée, il y a lieu de remarquer que le caractère de ces rites, en tant que comportant une retraite avec des probations diverses, a été encore plus altéré à l'époque classique que celui même des rites auxquels participent les jeunes Athéniennes (à l'époque classique, un certain nombre de jeunes Athéniennes qui représentent la génération). Des raisons multiples sont intervenues à Athènes pour modifier le caractère d'institutions que nous retrouverons relativement mieux conservées dans d'autres cités, où nous ne les connaissons, malheureusement, que par des renseignements fragmentaires. L'une de ces raisons les plus évidentes est le développement, à partir d'une certaine époque, probablement sous la pression des événements vers le temps de la guerre du Péloponèse, puis après Chéronée, de l'éducation militaire connue sous le nom d'éphébie (1). Si mal renseignés

(1) Contrairement à l'opinion qui voit dans l'éphébie une institution régularisée dès le Ve siècle (Dumont, *Essai sur l'éphébie attique*; t. I, 1875, p. 139 ; — P. Girard, *L'éducation athénienne*, 1891, p. 272), Alice Brenot, *Recherches sur l'éphébie attique et en particulier la date de l'institution*, 1920, conclut de l'absence de toute allusion précise à une organisation de ce genre avant 335-336 qu'il s'agit d'une création à ce moment, c'est-à-dire après Chéronée. L'éphébie attique ne serait

que nous soyons sur ses origines, il y a apparence qu'il s'agit, pour une assez large part, d'une institution, sinon importée, au moins imitée de l'étranger, et que, sous l'influence du laconisme développé par les guerres du v^e^ siècle, il y a eu tentative pour acclimater, en tenant compte du génie d'Athènes, le système d'éducation militaire en vigueur à Sparte. Une période de service militaire d'une durée de deux années se substitua, comme étape préliminaire à l'entrée des jeunes hommes dans le plein exercice de la vie civique, aux retraites, initiations magico-religieuses et probations rituelles de l'époque antérieure. Par le jeu naturel de la concurrence des institutions, elle devait avoir pour conséquence de faire oublier l'importance plus ancienne des rites qui avaient solennisé le passage à l'adolescence et qui, atrophiés, n'ont survécu qu'au titre de schémas cérémoniels en liaison avec des complexes héortologiques. Il y a, du reste, apparence que l'institution éphébique elle-même, sur les origines de laquelle nous sommes si déplorablement mal informés, a intégré, en en modifiant plus ou moins complètement le caractère, quelques éléments empruntés aux anciennes initiations tribales, peut-être le serment à l'entrée dans le collège, ou la prise solennelle des armes à la fin de la première année d'instruction militaire. Dans la forme où il nous a été transmis, le serment des éphèbes du IV^e^ siècle correspond certainement à une rédaction relativement récente, inspirée de préoccupations constitutionnelles. Mais il est impossible de ne pas être frappé du caractère archaïque des divinités garantes du serment : à vrai dire, l'attestation d'Arès Enyalios et de Zeus n'a, évidemment, rien de surprenant, comme garants d'un engagement de nature militaire et civique. Plus remarquable est le fait que quatre nymphes (Heures ou Charites) soient invo-

antérieure que de quelques années à la description qu'en donne la *Constitution d'Athènes* d'Aristote. Cette thèse, à laquelle il est malaisé d'opposer des arguments décisifs, a paru trop absolue (cf. V. Chapot, *Quand fut instituée l'éphébie attique* ? Rev. Synth. hist., 1922, p. 105). Il paraît, en effet, difficile d'admettre que l'Etat athénien se soit désintéressé jusqu'à cette date de la préparation militaire des jeunes gens, et il est certain que la participation collective de ceux-ci à diverses fêtes ou cérémonies est attestée bien plus anciennement. Il nous semble que l'intervention tardive du législateur s'explique mieux dans l'hypothèse où, précisément, cette vie collective aurait été réglée, longtemps, par des usages traditionnels.

quées dans ce serment des jeunes hommes, Aglaure, Auxo, Thallo et Hégémoné, et que le vœu soit accompli dans le sanctuaire de cette Aglaure, si directement associée, par ailleurs, aux rites féminins de l'Acropole. Sans doute, dira-t-on que les Heures et les Charites symbolisent ici ce terroir de l'Attique que les éphèbes juraient de conserver à la patrie « jusqu'au delà des blés, des orges, des vignes et des oliviers ». Mais c'est surtout le cas de se souvenir que, pour cette antique philosophie de l'Univers, la Terre est à la fois la *Porteuse de fruits* et la *Nourricière des héros,* Gè Carpophoros (dédicace au nord du Parthénon, C.I.A. III, 166) et Gè Courotrophos (sanctuaire commun de Gè Courotrophos et de Déméter Chloé, au sud de l'Acropole, cf. Paus., I, 22, 3, non loin de l'endroit où Egée passait pour s'être précipité des rochers de l'Acropole). Il est difficile d'expliquer, autrement que comme relative à leur fonction de *courotrophoi,* la qualité qui vaut aux quatre nymphes athéniennes la situation éminente qu'elles occupent dans la formule du serment éphébique. Observons, d'ailleurs, que l'épithète d'*hègémonè,* qui s'explique mal comme une allusion aux fonctions agraires des Heures ou des Charites est également propre aux déesses essentiellement *courotrophoi* que sont Aphrodite, Hécate, Artémis. Dans le fait, un peu surprenant, que l'éphèbe athénien du v^e^ et du iv^e^ siècles se place, dès son entrée dans le collège, sous l'invocation de ces puissances féminines, il faut voir, selon nous, la persistance de la tradition qui voulait que les divinités de cet ordre, présidassent à l'achèvement du parfait *couros.*

Il va de soi, aussi, que l'évolution du régime athénien vers un état de choses démocratique a été préjudiciable au maintien d'institutions qui ont eu, à un moment donné, un caractère nettement aristocratique. Nous avons vu que le *couros* était, dans une société aristocratique et militaire, l'Enfant élevé pour le métier des armes. La substitution des milices paysannes comme force principale de la cité à la chevalerie dont nous avons défini le caractère pour l'époque héroïque, eut comme corollaire une révolution dans l'éducation, en même temps qu'elle entraînait la révolution dans les institutions politiques qui eut son point de départ dans les réformes de Solon. Si la seconde de ces révolutions nous est connue, au moins de façon générale, la première a passé, en somme, inaperçue des historiens. Elle a comme témoin

principal, ce qui subsiste dans l'Athènes de la période classique des pratiques cérémonielles et des mythes en relation avec l'ancienne éducation.

Les savants qui se sont occupés, dans les temps modernes, de la formation de la « légende de Thésée » se sont plu tout particulièrement à montrer en Thésée le héros favori de la démocratie qui a généreusement paré le fondateur de l'unité athénienne des vertus républicaines. C'est le point de vue, en effet, auquel se sont placés les atthidographes du IVe siècle. Mais, par ailleurs, Thésée, comme il nous apparaîtra de plus en plus clairement, est le représentant typique de l'ancienne éducation aristocratique, le miroir des qualités chevaleresques, et sa biographie, au moins en ce qui concerne ses Enfances, le vivant commentaire des pratiques suivies par qui prétendait aux mêmes qualités.

Enfin, et peut-être surtout, la concurrence d'une autre institution, encore, que l'éphébie, a contribué à désagréger, à Athènes, l'ancien système des rites et initiations de l'époque de maturité : c'est le développement pris par les mêmes rites à Eleusis et le fait que l'attraction de leurs mystères ait commencé à s'exercer en dehors du cercle immédiat des familles éleusiniennes. Autrement dit, à partir d'une certaine époque, l'initiation à Eleusis devint l'initiation par excellence ; dans la vie de l'Athénien de toute condition, l'initiation aux mystères des deux déesses devint un moment équivalent à ce qu'avaient été les rites de maturité, au moins dans la classe dominante, au temps de l'ancienne éducation chevaleresque. Quelques-uns des exemples africains que nous avons passés en revue, dans les sociétés soudanaises notamment, éclairent, par un rapprochement, les conditions dans lesquelles une évolution de ce genre tend naturellement à se produire. Dans les régions soumises à l'influence de sociétés religieuses ou confréries animées d'un fort esprit de prosélytisme et dont le prestige consacre la force d'expansion, l'initiation à la société religieuse prime ou relègue au second plan l'initiation tribale proprement dite. Ou encore les deux initiations tendent à se confondre dans une certaine mesure, en sorte qu'on peut considérer que, dans nombre de cas, c'est la Confrérie qui initie et pratiquement se confond avec la société tribale.

L'agencement du calendrier athénien témoigne probablement de la relation qui s'est établie à un certain moment entre l'initiation à Eleusis et les coutumes qui solennisaient le passage à l'adolescence dans le reste de l'Attique. Le mois de Pyanopsion est entièrement consacré aux cycles de fêtes, Théseia, Thesmophories, Apaturies, que nous considérons comme correspondant, de façon générale, à la clôture du cycle rituel par lequel passent les générations au moment où elles font leur entrée dans la vie civique. Il ne peut rester inaperçu que la période pendant laquelle se célèbrent les Grands Mystères éleusiniens précède immédiatement celle pendant laquelle se déroule ce cycle, puisqu'elle s'étend du 13 au 23 Boédromion. Ce rapprochement de dates n'est probablement pas fortuit. Il témoigne au contraire d'une parenté initiale entre les rites d'Eleusis et les Thesmophories et Théseia d'Athènes qui se placent à une époque de l'année toute voisine. D'autre part, le fait que la célébration des Grands Mystères prenne place dans une période qui, dans le calendrier athénien, si chargé de liturgies en été, est presque dépourvue de fêtes, paraît témoigner d'un souci de coordination avec l'ensemble de l'année religieuse athénienne, coordination qui a dû être cherchée par les détenteurs des mystères d'Eleusis.

On peut croire aussi que la concurrence faite par le *télestérion* d'Eleusis aux initiations proprement athéniennes a été la conséquence de certaines circonstances politiques. Corrélatives de l'ancien régime aristocratique, elles devaient être frappées du discrédit qui, à partir du VI^e^ siècle, atteignit tout ce qui portait l'empreinte d'un état social en voie de disparition. Les pouvoirs qui représentaient un nouvel état de choses se montraient, au contraire, disposés à accroître l'influence d'Eleusis. L'agrandissement du Sanctuaire des Mystères à l'époque de Pisistrate prouve que le nombre des candidats à l'initiation augmentait à cette époque. C'est sans doute le moment où elle se généralisa dans la population athénienne. D'une anecdote rapportée par Hérodote, il paraît bien résulter, toutefois, que la célébrité des fameux mystères ne s'était pas encore répandue hors de l'Attique au début du V^e^ siècle. Ce sont donc des raisons de politique intérieure plutôt qu'une préoccupation d'ordre extérieur qui peuvent rendre compte de l'intérêt porté par le tyran au culte d'Eleusis. Nous avons relevé, plus haut, un indice qui

conduirait à penser que l'*Hymne à Déméter* a été composé à la même époque : ce serait un témoignage de plus de l'importance prise à cette date par l'initiation aux Déesses d'Eleusis.

Ces considérations expliquent, sans doute, suffisamment que le caractère des institutions qui se rattachaient à Athènes aux rites de l'adolescence ait été profondément altéré et que nous n'en retrouvions les traces que sous forme de résidus rituels plus ou moins précisément coordonnés à des mythes qui, au premier abord, semblent n'entretenir avec eux que de très vagues rapports. Mais c'est précisément l'analyse de ces rapports qui nous permet d'être relativement affirmatif sur le caractère de ces rites. Nous continuerons donc à les étudier dans le cadre traditionnel qu'offre la « biographie » de Thésée, et c'est dans ce cadre que nous allons maintenant examiner ce qui concerne les jeunes hommes dans les complexes de Munichion et de Pyanopsion. Conformément à l'hypothèse énoncée plus haut et aux inductions déjà faites sur les rites intéressant la partie féminine de la population, nous proposons d'y voir des rites d'entrée et de sortie, au début et à l'issue d'un cycle de retraite et d'initiation.

Rites printaniers des jeunes garçons.

On se rappelle que le 6 de Munichion passait pour commémorer la sortie des compagnons de Thésée. C'est par Plutarque (*Thésée*, 18) que nous sommes renseignés sur ce point : « Les sorts ayant été tirés (pour la désignation des enfants destinés au tribut de Minos) Thésée se mit à la tête de ceux qu'ils avaient désignés et se rendit du Prytanée au Delphinion où il dédia en leur faveur le *rameau votif* (*hiketèria*) à Apollon. C'est une branche de l'olivier sacré garni de laine blanche. Après avoir fait la prière, il descendit au bord de la mer, au début de Munichion, le six du mois, jour où l'on envoie les filles faire une supplication au Delphinion. On dit aussi que sur un oracle du dieu de Delphes, il prit Aphrodite pour chef (Ἀφροδίτην καθηγεμόνα ποιεῖσθαι) et l'invita à se joindre à l'expédition ; mais comme il faisait sur le rivage le sacrifice de *la* chèvre, celle-ci se changea tout à coup en bouc ; d'où l'invocation de la déesse comme *Epitragia* ».

Ce texte, du point de vue qui nous occupe, est curieux à plus d'un titre. On remarquera qu'il ne mentionne comme usage rituel encore observé à l'époque où écrit l'auteur (ou plutôt l'auteur qu'il suit) que la supplication des jeunes filles au Delphinion. Le mythe comporte, cependant, de toute évidence, une supplication des jeunes gens, partis du Prytanée, coutume qui paraît être, dans le cours des temps, tombée en désuétude : nous y verrons une confirmation du fait que les anciens usages, dans les complexes en question, avaient été relativement mieux conservés dans la partie féminine de la population.

Le rameau votif dont il est ici question est, naturellement, l'*eirèsiônè*, portée processionnellement dans plusieurs fêtes athéniennes et que nous retrouverons au retour des amis de Thésée. En soi, le portage d'un Arbre de Mai n'a rien que de banal, en particulier dans une fête de printemps. La coutume que les textes désignent par l'expression *quaerere maium*, attestée dès le quatorzième siècle, est pratiquement universelle dans les pays de l'Europe occidentale romane ou germanique, et elle s'observe, en effet, fréquemment, au premier jour de mai (mais aussi à la Pentecôte, au jour des Rameaux, etc.). On se souviendra aussi que l'important texte de Strabon sur les cultes orgiaques établit une sorte de relation régulière entre les *dendrophories* et les mystères. Seulement, il importe de souligner que le port de l'*eirèsiônè* a, ici, un caractère tout différent de celui qu'on est conduit à prêter à l'intronisation solennelle et joyeuse d'un fétiche protecteur, à l'entrée triomphale d'un symbole divin. Précisément parce que son usage liturgique a été multiple, l'*eirèsiônè* athénienne a cessé d'être uniquement le talisman d'abondance qu'évoque la célèbre chanson. Elle est aussi le signe sacré sous la protection duquel se placent ceux qui vont au devant d'un péril, par excellence l'insigne du suppliant, celui que le poète met aux mains d'Oreste au début des *Euménides*.

L'emplacement du Delphinion n'est pas certain ; on a proposé de l'identifier avec le temple d'Apollon au nord de l'Acropole. Dans ce cas, le premier acte de l'expédition de Thésée aurait consisté à traverser (en partant du Prytanée) l'agora du Céramique, au sud de laquelle se trouvait l'*héroon* aménagé par Cimon, en 474, pour recevoir les restes du héros. Le Delphinion était associé au souvenir d'Egée. La

tradition suivie par Plutarque (12) y situe plusieurs épisodes antérieurs à l'expédition de Crète : c'est là qu'avait eu lieu la reconnaissance de Thésée par son père, lors de son arrivée à Athènes, précédée d'une tentative d'empoisonnement de Médée. Il va de soi que pour l'histoire rationalisée comme la conçoivent les logographes et atthidographes, Médée étant l'empoisonneuse par excellence, son intervention suppose une tentative d'empoisonnement qui convient, du reste, à sa situation et à son caractère de marâtre. Mais nous savons déjà que les philtres et les incantations de Médée ont aussi le caractère de charmes propres à éveiller à des façons supérieures de vivre. Le point de vue où nous nous sommes placés pour étudier le cycle de Thésée fournirait peut-être une explication d'un trait qui, dans le cadre biographique actuel, fait l'impression d'un épisode mal cousu à l'ensemble de la narration. Est-on autorisé à y voir le souvenir d'une ordalie, consécutive aux supplications au sanctuaire d'Apollon, et dans laquelle on reconnaîtrait l'une des épreuves que comportent assez naturellement les rites du type de ceux que nous étudions ? C'est également au Delphinion que Thésée sacrifie le taureau de Marathon qu'il a capturé de haute lutte. Exploit dans lequel on a vu, avec raison, une sorte de doublet de la victoire remportée dans des conditions plus fantastiques sur le taureau de Crète. Thème rituel et thème mythique s'enlacent ici de la façon la plus caractéristique. Tous les renseignements que nous avons rencontrés précédemment et le passage même de Plutarque que nous venons de traduire, concordent à faire admettre que le sacrifice normal des rites de maturité, à Athènes, était le sacrifice d'une chèvre. Le sacrifice beaucoup plus dispendieux d'un bœuf, ou d'un taureau, n'est toutefois pas exclu pour un chef ou un fils de chef. Nous le verrons attesté directement dans quelques-unes des plus curieuses initiations crétoises. Mais surtout la couleur donnée aux deux plus fameux exploits de Thésée s'explique par le fait que le duel du héros et du monstre, — et naturellement la victoire du premier, — est l'exploit qui habilite à la royauté. Il est superflu d'insister sur la banalité d'un thème dont, du duel de Mardouk avec Tiamât aux radotages du Moine de Saint Gall sur les prouesses de Pépin, on ne saurait compter les variantes. Mais il faut souligner à ce sujet l'intime union des motifs mythiques relatifs aux rites

de maturité et de ceux qui se rattachent au thème de l'avènement. Les contes sud-africains, analysés plus haut, nous ont préparé à envisager la question sous cet aspect, en quelque sorte fondamental. Le héros de ces récits, en triomphant des épreuves qui lui sont communes avec ses camarades, ne se qualifie pas seulement comme le modèle de l'adolescent dont les rites dégagent la personnalité ; il se qualifie aussi comme chef et futur souverain, et, en fait, c'est par un récit d'avènement que se terminent souvent ces contes. La tradition légendaire qui est à la base des biographies pseudo-historiques de Thésée paraît avoir présenté une analogie remarquable avec ce type de contes ; elle combine aussi, et de façon pratiquement presque indiscernable, un mythe d'initiation tribale avec un mythe d'avènement. Nous aurons encore l'occasion de revenir sur cette observation.

Il est plus difficile d'être affirmatif sur le caractère d'un épisode qui figure dans le même groupe de récits : Thésée, avant son arrivée en Attique, aurait été accueilli et purifié sur les bords du Céphise par les membres de la famille des Phytalides. Dans l'affabulation classique de la légende de Thésée, cette purification apparaît comme une expiation du sang répandu au cours des exploits accomplis après son départ de Trézène et particulièrement du meurtre de Sciron. On reconnaît ici l'influence de la conception delphique selon laquelle il n'est point de sang versé qui ne nécessite une cérémonie expiatoire. Il faudrait en conclure que les Phytalides étaient spécialisés dans ce genre d'expiation, ce qui, à vrai dire, n'est point attesté par ailleurs. Mais de l'ancêtre Phytalos, on rapportait qu'il avait accueilli Déméter sous son toit et qu'elle l'avait récompensé en lui enseignant la culture du figuier : Pausanias (I, 37, 2) nous est garant de cette tradition qui ferait plutôt apparaître le culte des Phytalides comme une filiale ou peut-être une concurrence de celui d'Eleusis. Dans ces conditions, et d'ailleurs par pure hypothèse, il serait loisible de concevoir que ces purifications à l'autel de Zeus Meilichios aient eu à un moment donné rapport aux rites qui avaient leur point de départ au Delphinion et que la « sortie » des « compagnons de Thésée » ait eu comme but les bords du Céphise plutôt que le rivage maritime.

Quoi qu'il en soit, ce n'est plus vers les bords du Céphise, c'est vers le rivage marin et dans les parages de Munychie

que nous ramènent les traditions mythiques et les liturgies du mois qui, dans le calendrier athénien, doit son nom précisément à l'importance que prenait à ce moment cette portion de la côte dans le déroulement de la vie religieuse : c'est de Munychie que Thésée avait fait voile vers la Crète : l'Artémis de Munychie en même temps que celle de Brauron, présidait aux rites dont la célébration commençait à occuper les jeunes filles vers ce moment.

Le sacrifice à Aphrodite *épitragia* a lieu près de la mer, *pros thalassè*. Sortie de la ville pour célébrer ces rites d'accomplissement de l'adolescence qui, comme nous l'avons expliqué à plusieurs reprises, ne se conçoivent que dans une communion étroite avec les parties de la nature où les puissances divines se manifestent plus directement, la jeunesse athénienne paraît obéir à une attraction qui lui fait chercher cette communion *pros thalassè,* de même que, dans d'autres cités de caractère plus continental, à Sparte, à Cnosse même, les conditions de cette même initiation seront cherchées également aux limites du terroir plié à la civilisation humaine et à la culture, dans les bois et les antres des monts, *en orois*. Il y a là sans doute une ancienne accoutumance des populations littorales (1). Ces pratiques sont le véritable commentaire du vers d'Hésiode, cité plus haut, qui nous fait voir, dans les filles de Nérée, les *courotrophoi* par excellence. Le bain rituel, prélude aux initiations d'Eleusis, qui occupe la journée du 16 Boédromion (*haladé mystai*) doit être vraisemblablement interprété du même point de vue. La victime est, ici, un porcelet, ce qui nous ramène au type des Thesmophories.

En fait, à l'époque historique, ce sont divers exercices de la jeunesse, auxquels sert de cadre le détroit entre Salamine et la côte, qui succèdent aux rites du 7 Munichion et prennent place le 16 et le 17 du mois (c'est-à-dire à une date correspondante à celle où les jeunes filles consacrent à l'Artémis de Munychie les *amphiphôntes* (A. Mommsen, *Feste,* p. 463, cf. 453). A l'époque classique, ces réjouissances, que nous font connaître des inscriptions (C.I.A. II, 1, 466-467, 468, 470, 471) consistaient en une procession en l'hon-

(1) Au temps de l'éphébie réglée, l'apprentissage militaire se fait encore à Munychie et sur l'Acté, au cours de la première année (après visite aux sanctuaires), Arist. *Ath. Pol.* 42, 3.

neur de l'Artémis de Munychie et en un sacrifice ; il y avait des régates dans le port. On cinglait ensuite vers Salamine où l'on visitait le Trophée élevé en commémoration de la victoire de 480 et voisin d'un sanctuaire d'Artémis (Paus. I, 36, 1). On sacrifiait à Zeus Tropaios (inscr. N°s 469, 471). Ces fêtes semblent s'être combinées étroitement avec des fêtes en l'honneur des héros locaux et principalement d'Ajax. Les *Aiantées* comportaient divers concours entre éphèbes, courses, courses aux flambeaux, régates, ainsi, naturellement, que des sacrifices. C'est probablement à cette occasion qu'on observait l'usage, auquel fait allusion une scholie de Pindare (*Ném.*, II, 19), de dresser, en l'honneur du héros, un lit sur lequel était placée une armure complète. Nous ignorons d'ailleurs quel était l'usage de ce remarquable objet votif. D'autant plus remarquable qu'on a pu soutenir avec apparence de raison que le héros Ajax, fameux par l'énormité de son bouclier et qui a pour père le baudrier (Télamon) était issu du culte voué aux armes et la personnification même du trophée (1). Ajoutons enfin que les barques qui prenaient part au voyage de Salamine et aux jeux qui avaient lieu, tant à Munychie que dans les eaux salaminiennes, étaient qualifiées de sacrées (2).

On concevrait que ces jeux maritimes aient suggéré l'idée d'un début de croisière et qu'on les ait mis en rapport avec la navigation de Thésée. Mais aucun texte ne nous est parvenu qui établisse qu'il en ait été ainsi. La commémoration du voyage de Thésée n'est mentionnée que pour les cérémonies du 7. Les *Aiantées* se célébraient environ huit jours plus tard. Il est hors de doute qu'au IV^e^ et, probablement, déjà au V^e^ siècle, les jeunes Athéniens, en se livrant à ces jeux marins et en participant aux fêtes de Salamine, pensaient commémorer la journée qui avait jeté un éclat incomparable sur ces parages. Cette conception est même certainement à l'origine de ce qui est, très certainement, une méprise de Plutarque qui, en deux endroits (*Lys.*, 15 ; *De glor. ath.*, 7) considère que la bataille de Salamine a eu lieu le 16 de Munichion. La date du 20 Boédromion qu'il

(1) P. Girard, *Ajax, fils de Télamon*, R. E. G., 1905, p. 32.

(2) περιέπλευσο[ν...] καὶ εἰς Μουνιχίαν ἐν ταῖς ἱεραῖς ναυσιν. (C.I.A. II. n. 470, 16).

donne ailleurs (*Camille*, 19) a seule chance d'être exacte, la destruction de la flotte perse ayant eu lieu vers la fin de septembre ou le début d'octobre, peu après l'équinoxe et à une date rapprochée du jour où les mystes se rendaient à Eleusis (20 Boédromion).

Il faut en conclure que la croisière des éphèbes dans les eaux de Salamine et les dévotions qui s'y rattachaient étaient antérieures aux événements de 480 et sans lien originel avec eux. Les souvenirs fameux attachés au site devaient inviter à transformer le pèlerinage sur les barques « saintes » en une commémoration de la journée qui avait été le baptême de la flotte de guerre athénienne. Régates et joutes nautiques recevaient de ce fait une nouvelle signification et de nouveaux développements. La signification nouvelle ainsi donnée au pèlerinage de Salamine eut pour effet de contribuer à la fois à conserver, mais aussi à altérer, des usages rituels dont la signification primitive était tout autre, mais que la transformation des mœurs et du régime social tendaient à faire disparaître. On oublia même que cette circumnavigation de la jeunesse avait, autrefois, contribue à la donnée légendaire du voyage de Thésée en Crète.

C'est un fait notable qu'Apollon ne joue qu'un rôle accessoire dans le récit des « Enfances » de Thésée. La consécration de la chevelure à Delphes, l'oracle consulté avant l'expédition, semblent des épisodes surajoutés, apres coup, pour donner au récit cette teinte de conformisme delphique qui, à partir d'une certaine époque, a été de rigueur dans les traditions légendaires. Au Delphinium même, Artémis était associée à son frère (*Pollux*, 8, 119 ; — Phérécyde, d'après Macrobe, *Sat.*, I, 17, 21, cf. A. Mommsen, *Feste*, p. 450). Ces rites de Munichion où nous voyons essentiellement des rites de sortie d'enfance et de passage à l'adolescence se déroulent sous l'invocation de divinités féminines que nous retrouvons dans leur rôle de *courotrophoi*.

Artémis était certainement associée aux rites célébrés par les garçons comme elle prenait une part prépondérante aux rites observés par les jeunes filles. Les inscriptions éphébiques mentionnent une procession et un sacrifice en l'honneur d'Artémis de Munychie, le 16 :

ἐπόμπευσαν δὲ καὶ τῇ Ἀρτέμιδι ἐν Μ[ο]υνιχίᾳ
(C.I.A., II, 1, 468 ; cf. 467).

Mais Plutarque ajoute ce renseignement que Thésée avait reçu l'ordre de sacrifier *la* chèvre à Aphrodite et que c'est sous la protection d'Aphrodite que s'est accomplie son entreprise. Cette donnée reste d'ailleurs essentielle dans la légende, puisque Thésée triomphe du Minotaure grâce au concours d'Ariane, indentifiée par ailleurs avec Aphrodite à Amathonte où Ariane Aphrodite avait un bois sacré et un tombeau, (Plut., *Thés.*, 20, et Païon F.H.G. IV, 371), à Délos, où Thésée consacre une statue d'Aphrodite que lui avait donnée Ariane (*Thés.*, 21). Au surplus Ariane-Aphrodite n'est probablement pas autre chose que la forme crétoise et insulaire d'Artémis dont son nom rappelle l'une des épithètes les plus fréquentes : Artémis ἀγνή = Ἀριάγνη = Ἀριάδνη; *Hésychius*, ἀδνόν, ἁγνόν. Κρῆτες (cf. Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 254, 603, 1285). Avec Artémis elle a ce caractère commun d'être d'abord une meneuse de danse, vraisemblablement de danse extatique : c'est elle qui préside à l'aire de danse de Cnosse, ouvrage de Dédale, comme le Labyrinthe même (*Il.* XVIII, 592) ; c'est à son souvenir qu'était rattachée la danse dite de la Grue, en honneur à Naxos, qui passait précisément pour avoir été exécutée par les compagnons de Thésée, après leur délivrance, et dans les enroulements de laquelle on voyait une allusion aux périls encourus dans le labyrinthe. Par vocation la déesse aux mille noms (*polyônymiè*), qu'on n'imagine point sans le chœur qui se déploie autour d'elle (*choros amphilaphès*) se plaît d'abord aux jeux de la montagne. Mais le savant Callimaque, qui la décrit ainsi dès le début du curieux hymne qu'il lui a consacré, nous donne, immédiatement ensuite, ce renseignement, pour le moins inattendu, que le premier chœur d'Artémis — alors sans doute qu'elle n'était qu'une enfant au seuil de la puberté (*païs éti courizousa*) — était un chœur de soixante Océanides, toutes âgées de neuf ans, auxquelles on n'avait pas encore mis de ceintures, et auxquelles s'adjoignaient, comme *nurses*, (*amphipoloi*) vingt nymphes, filles du cours d'eau crétois qui porte le nom d'Amnisos (*Hymne à Artémis*, 13, 1-5) « Ainsi fut fait : sur les cîmes couronnées de forêts de Crète et jusqu'au bord de l'Océan, Artémis recrute ses compagnes : avec joie le fleuve Kératis, avec joie Téthys, donnèrent leurs filles pour suivantes à l'enfant de Latone (*ibid.*, 40-45) ». La fantaisie, chez Callimaque, reste à base d'érudition et, à quelque source qu'elle ait été puisée, cette

érudition est, pour nous, pleine de renseignements précieux.

L'enfance d'Artémis n'est pas seulement, comme il va de soi, le gracieux modèle des enfances qu'accomplissent les filles à la veille de leur puberté, en participant à ses chœurs. Nous y voyons, qu'en Crète au moins, ces chœurs s'identifient à ceux des Océanides et des filles des eaux. Autrement dit, la forme crétoise d'Artémis, en tant que *courotrophos,* est celle d'une divinité qui a des affinités avec la mer et le monde des eaux, ce qui correspond à l'un des aspects, au moins, d'Aphrodite : *Aphrodite pélagia, thalassaia, pontia kai liménia, euploia.* Si Artémis et Aphrodite apparaissent tour à tour comme protectrices de Thésée, c'est, semble-t-il, au même titre, et sans qu'il y ait lieu de supposer une opposition entre le service de ces deux divinités. Nous voyons seulement que la protection de la dernière apparaît plus indiquée pendant la période où les exploits du héros se poursuivent sur mer et dans les parages de Crète. Au surplus d'autres divinités, féminines encore, Thétys et ses Néréides ou Athéné, patronneront, comme nous allons le voir, ses prouesses.

Le miracle de la chèvre changée en bouc au moment du sacrifice ne laisse pas d'être curieux. La chèvre semble avoir été l'animal spécialement sacrifié à Artémis, et, de plus, elle est mentionnée comme victime de rachat dans les rites où nous reconnaissons une consécration particulière au service de la déesse : sacrifice d'Iphigénie, légende de fondation du culte de Munychie. Le sacrifice de Thésée, qui s'apprête à immoler *la* chèvre, sur le rivage de Munychie, rentre assez naturellement dans ce type, quoique le contexte de Plutarque laisse croire que le sacrifice s'adressait plutôt à Aphrodite. On sait, d'autre part, que la représentation d'Aphrodite montée sur un bouc, — depuis Scopas au moins, assise sur un bouc en écuyère, — a été familière à l'art grec, qui paraît s'être inspiré du modèle oriental d'une déesse ainsi représentée (1). L'épithète d'*épitragia* s'y réfère apparemment, encore que nous ne puissions inférer avec certitude qu'un culte d'Aphrodite ait existé à Munychie sous cette invocation. Faut-il croire, après cela, comme on l'admet généralement, que le surnom d'*épitragia,* interprété par un

(1) Boehm, *Jahrbuch d. Arch. Inst.,* IV, 1889, cf. Collignon, *Hist. de la sculpt.,* II, p. 234.

jeu de mots, rende compte à lui seul de la formation de la légende rapportée dans la *Vie de Thésée* ? La chose est, en somme, peu probable, d'autant qu'on ne voit point la nécessité de recourir à une étymologie fantaisiste et certainement forcée pour expliquer une épithète dont le sens devait être suffisamment clair pour une oreille grecque, surtout avec le commentaire de l'image cultuelle, que précisément l'anecdote en question omet d'expliquer. Il est beaucoup plus vraisemblable que la tradition sur la mutation du sexe de la victime dans des circonstances données et l'invocation d'*épitragia* ont été d'abord deux faits sans connexion aucune. Ils n'ont été rapprochés, à la faveur d'une étymologie arbitraire, que par une hypothèse imaginée par quelque antiquaire, auquel le texte de Plutarque fait écho. Il faudrait donc chercher dans une autre direction le point de départ de la légende. Mais dès que nous admettons que le sacrifice auquel elle se réfère est un élément de ces rites de passage qui marquent à la fois la sortie de l'enfance et l'entrée dans une phase nouvelle d'existence, il semble que l'explication se présente naturellement, et même nécessairement. A l'occasion de ces rites, les observateurs ont eu maintes fois l'occasion de remarquer que l'initiation reçue à ce moment dégage les caractères sexuels sous leur aspect social. Des incompatibilités, qui n'existaient point antérieurement, apparaissent alors, la détermination sexuelle reposant, en définitive, sur des contrastes et des interdits. Pour les garçons, en particulier, ces rites de passage équivalent à un véritable changement de sexe. Pendant la première partie de sa vie, l'enfant élevé par les femmes et en contact permanent avec elles, participe encore de leur nature, jusqu'au moment où les rites ont précisément pour objet, s'il s'agit d'un garçon, d'éliminer le principe féminin qui prédominait en lui et de faire prévaloir le principe viril. L'interdiction très stricte souvent faite aux femmes d'approcher, et même de voir les nouveaux initiés, pendant leur retraite d'initiation, est la conséquence directe de cette mutation qui intervient dans la personnalité mystique du nouvel initié au moment où s'affirme l'essence de sa virilité. Les pratiques de travestissement et d'interversion de vêtements d'un sexe à l'autre qu'on observe souvent à ce moment témoignent d'un symbolisme inspiré des mêmes préoccupations. Le principe féminin est affirmé chez le candidat à l'initiation au moment

même où il va le dépouiller. Une notion du même genre a dû exister dans l'ancienne société hellénique ; on doit le conclure précisément de l'importance de ces sortes de travestissements dans la période critique de l'adolescence, importance sur laquelle nous allons revenir dans un instant. Le thème du changement miraculeux du sexe de la victime offerte par Thésée nous apparaît donc comme particulièrement à sa place dès qu'il s'agit de ces rites de puberté et une confirmation indirecte, mais précieuse, du caractère général que nous reconnaissons au complexe d'où sont issues les liturgies de Munichion.

On pourrait à vrai dire s'étonner d'une contradiction, au moins apparente, entre le point de vue que nous venons d'exposer et ce qui a été mis en lumière précédemment au sujet du rôle prépondérant qui incombe aux divinités féminines dans le même cycle rituel. Ici encore, l'analyse de faits concrets et contemporains permet non seulement d'écarter l'objection, mais de dire que cette apparente contradiction se constate normalement là où des institutions du type de celles que nous étudions se retrouvent avec le cortège de concepts dont elles sont solidaires. Il suffira pour la lever d'une citation empruntée au beau livre de Ch. Le Cœur (1) qui consacre des pages singulièrement pénétrantes à cette question de la mystique sexuelle et de ses rapports avec l'évolution de la vie humaine dans les sociétés de l'Afrique occidentale : « Adorer la femme est essentiellement viril. D'où d'apparentes contradictions. Les confréries d'hommes *ibibio*, qui sont si farouchement masculines qu'elles massacrent toute femme rencontrée sur le passage de leurs processions, s'attribuent néanmoins un principe féminin et font appel à des femmes ou à des hommes travestis pour leurs rites les plus solennels. Talbot en conclut, à la suite des Ibibio eux-mêmes, que ces confréries sont d'anciennes sociétés de femmes, dont les premières adhérentes auraient été remplacées peu à peu par des hommes. Mais cette substitution qui aurait été jusqu'à la proscription sous peine de mort des premiers occupants, est difficilement croyable, tandis qu'il est tout simple d'imaginer un culte rendu par les hommes au sexe féminin, symétrique à celui

(1) *Le culte de la génération et l'évolution religieuse et sociale en Guinée*, p. 105.

que rendaient les Vestales romaines au dieu phallique Fascinus. Cela cadre parfaitement avec le caractère agraire qu'ont la plupart de ces groupements. L'exclusivisme masculin du début ne sert qu'à donner plus de solennité à l'union mystique de la fin, source de fécondité universelle ».

L'entreprise de Thésée, inaugurée sous le patronage d'Artémis et continuée sous celui d'Aphrodite, se termine par l'enlèvement d'Ariane-Aphrodite. Thésée n'est pas seulement le type du *couros*, qui accomplit les rites usuels ; il est le héros de cette sorte d'initiation et qui en illustre, au suprême degré, les vertus. Vainqueur des épreuves qui solennisent ce grand acte, en même temps qu'il se qualifie comme chef, il s'habilite non seulement pour le mariage ordinaire, mais pour ce type d'union particulièrement chargé d'efficacité mystique qui s'établit entre mortels et filles des Immortels. Dans sa biographie légendaire, Thésée apparaît, si l'on peut dire, comme une sorte de don Juan de l'âge héroïque : dira-t-on que sur ce point, comme sur d'autres, la geste du héros athénien a été inspirée du désir de rivaliser avec les prouesses qu'on attribuait à Héraclès ? Mais les galanteries d'Hercule ont un caractère différent de celles que la tradition prête à son émule. Séducteur et épouseur de princesses, Thésée, dans la fable, est uni à des héroïnes en qui les modernes interprètes de la mythologie s'accordent à reconnaître des hypostases de divinités : on ne doute guère qu'Ariane et Phèdre ne soient issues d'épithètes qui convenaient à la Grande déesse, peut-être sous sa forme crétoise ; humanisée, « évhémérisée » par l'épopée, Hélène n'en a pas moins conservé à travers toute l'antiquité son caractère originel de déesse, probablement de déesse lunaire. Elle aussi a passé pour une Océanide (1). Et que dire d'Aiglé, de Périboia, mère d'Ajax, d'Anaxo, de la « reine des Amazones » Antiope, d'autres encore ?

« L'auteur du poème de la Théséide, dit Plutarque, attribue la révolte des Amazones au mariage de Thésée avec Phèdre, et à l'abandon d'Antiope dont les autres Amazones prirent le parti ; c'est Héraclès qui les aurait tuées ; mais c'est certainement une fable et une invention. C'est après la mort d'Antiope qu'il épousa

(1) ὁ μέντοι Ἡσίοδος... δίδωσι τὴν Ἑλένην... θυγατέρα Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος.

(Schol. Pind. V, N. 10-150).

Phèdre, après avoir eu d'Antiope, Hippolyte ou, comme le veut Pindare, Démophon. Quant aux malheurs qu'il éprouva au sujet de Phèdre et d'Hippolyte, comme il n'y a pas désaccord entre les historiens et les poètes tragiques, il faut admettre qu'ils ont été ce qu'ont raconté ces derniers. On fait mention d'autres mariages de Thésée qui n'ont pas été mis à la scène et qui n'ont eu ni des commencements honnêtes ni des fins heureuses. On dit qu'il enleva une Trézénienne du nom d'Anaxo, qu'après avoir tué Sinis et Cercyon, il viola leurs filles, qu'il épousa Périboia, mère d'Ajax [Périboia est aussi une Océanide, Nonn., *Dion.*, 48, 245, — le nom est un doublet manifeste des Eriboia, Euboia, Phéréboia, dans l'appellation desquelles Gruppe (*Gr. M.*, p. 417) voit des épithètes de l'Héra d'Eubée], Phéréboia et Iopé, fille d'Iphiclès [Iopé peut difficilement être autre chose que la Déesse de la ville phénicienne dont le nom ne diffère du sien que par le redoublement d'une lettre, autrement dit l'Aphrodite locale], son amour pour Aiglè, fille de Panopeus [Aiglè est tantôt fille, tantôt épouse du Soleil, et par son nom, comme par son mythe, semble une réplique de Phèdre] est la raison qu'on donne, comme il a été dit, de l'abandon d'Ariane, ce qui ne fut ni beau ni honnête. Enfin l'enlèvement d'Hélène alluma la guerre en Attique et fut cause de son exil et de sa mort » (*Thés.* 29).

Les unions que contracte Thésée sont donc du type Mélusine. En partant du même point de vue, nous saisirons mieux la signification du cycle légendaire, qui ne nous est connu que par des déformations évhéméristes ou orphiques, dans lequel il s'associait à Pirithoüs pour ravir Proserpine. L'aventure de Coré, — variante du thème la *Belle et la Bête* — ; les aventures et bonnes fortunes de Thésée, — variantes du thème *Mélusine* —, rencontrées au cours de notre recherche, nous apparaissent ainsi comme symétriques, puisque les deux thèmes ont ceci de commun qu'il s'agit dans l'un et l'autre de l'union sexuelle d'un être humain et d'un être surnaturel. Il n'y a pas lieu de s'étonner de les trouver l'un et l'autre en relations avec des pratiques d'initiation à la puberté, puisque ces pratiques sont l'introduction normale de cette autre initiation qu'est le mariage entre êtres humains.

La plongée rituelle.

Sur les traces des compagnons de Thésée et des jeunes gens dont ils sont, en quelque sorte, les modèles, nous sommes donc arrivés au bord de la mer et à l'habitat propre de ces *Nourricières de couroi* que sont les divines Océanides. Il convient de nous demander maintenant si la légende qui

nous sert de guide n'a pas conservé quelque souvenir — indépendamment de cet exploit typique qu'est la victoire sur l'hôte du Labyrinthe — des probations et rites d'initiation qu'on s'attend assez naturellement à voir intervenir ici.

Otto Gruppe, dans son remarquable essai de reconstitution des conditions dans lesquelles se serait formée la légende de Thésée (*Griechische Mythologie,* p. 581-609), a justement souligné trois séries de faits qui s'éclairent probablement par leur rapprochement même :

1. — La fréquence dans le complexe mythique dont Thésée est le centre des épisodes rattachés à des noms propres dans lesquels se retrouve la racine *skiros ;* σκῖρος est le gypse ou la pierre à chaux var. σκίῤῥος, σκιῤῥάς. — σκῦρον, (terre ou pierre blanche, croûte durcie du fromage). Le père d'Egée s'appelle Scyrios ; un des premiers exploits de Thésée est sa victoire sur le brigand Sciron qu'il précipite des roches Scironiennes ; d'après Philochore, le pilote et la vigie du navire de Thésée lui avaient été donnés par le héros salaminien Sciros. Sciron, tué par Thésée, avait de multiples alliances salaminiennes ; il était grand-père de Télamon, arrière-grand-père d'Ajax ; il y avait à Salamine un temple d'Athéna Sciras, comme il y en avait un à Athènes, au Céramique et un autre à Phalère. C'est de ce temple d'Athéna Sciras à Phalère que part la procession qui commémore le retour des Enfants sauvés par Thésée et c'est près de ce temple qu'on montre le tombeau des pilotes donnés à Thésée par Sciros (F. H. G., I, 391, 41, Philoch. — Plut., *Th.,* 17). Thésée, enfin, finira ses jours en exil à Scyros où il périra précipité dans la mer. — Rappelons aussi que nous avons rencontré des Scirophories comme moment important des fêtes des Thesmophories, qui se placent à l'époque même où l'on célèbre les Théseia, autrement dit à l'époque où l'on commémore le retour de Thésée.

2. — Le fait presque constant qu'au nom de ces roches blanches, roches de gypse, si fréquent dans la toponymie hellénique, soit associé le thème légendaire d'un saut (généralement dans la mer) — thème légendaire auquel s'associe ou se substitue fréquemment le thème rituel d'un saut comme procédé d'expiation, de purification ou d'initiation. Le plus fameux de ces sauts c'est le saut qui s'accomplissait du haut du cap Leucade, près du temple d'Apollon

Leucate sur la côte d'Acarnanie. Il doit sa célébrité à la tradition d'après laquelle les victimes de l'amour, en se précipitant du haut de ce rocher, selon l'exemple qu'avaient donné Céphale et Sappho, auraient cherché la guérison de leur passion. C'est donc un rite cathartique, et c'est ainsi, comme l'a excellemment montré Hubaux, que le comprenait Ovide, quand il narrait, dans la quinzième *Héroïde* l'épisode de Sappho. La poétesse se précipite pour renaître à une existence purifiée. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que le Saut de Leucade, symbolisé dans le suicide de Sappho, ait été, vers le début de notre ère, adopté par la symbolique des sectes mystiques comme une *figure* du salut (1). Mais Strabon, dans un texte non exempt d'obscurités et de difficultés (X, C. 452), nous a conservé le souvenir d'un rite annuel qui consistait à précipiter un « inculpé » : on recourait d'ailleurs à certains dispositifs pour éviter que la chute ne fût nécessairement fatale ; cet usage national (*patrion*) des Leucadiens avait caractère apotropaïque. Il s'agirait, en somme, d'une variété, et, dans une certaine mesure, d'une atténuation des pratiques, qui, en d'autres cités, font bannir ou mettre à mort un *pharmakos*. Mais il y aurait sans doute inconvénient à généraliser cette explication. D'autres sauts rituels ont plutôt caractère de dévotion à une divinité infernale ou marine : à quelque explication que recourt la légende, Aérope, jetée dans la mer, Alcyone, fille de Sciron, à qui son père fait subir le même sort, Andromède livrée à un monstre marin près de Ioppé, Derkéto qui se noie dans un lac près d'Ascalon, Pénélope (au dire de Tzétzès et d'Eustathe) jetée dans la mer par ses parents (ou par Nauplius) et qui reçut un nom nouveau après avoir été sauvée miraculeusement, apparaissent comme des sœurs de Proserpine ou d'Orithye (ou de leur cadette, Psyché). Et ceci nous ramène à un thème qui conserve le souvenir de rites dans lesquels on sacrifiait des jeunes filles, selon un usage maintes fois attesté en des civilisations diverses, pour les fiancer à une divinité des eaux, mais qui aussi, par une équivalence qui nous est maintenant familière, peuvent être des simulacres de sacrifices correspondant à une initiation. C'est aussi un saut dans

(1) Cf. J. Carcopino, *Basilique pythagoricienne*, p. 375 sqq, et mes réflexions sur un thème voisin dans le conte de Psyché, *Bulletin de l'Inst. français de Sociologie*, I, p. 29. 1930-31.

la mer, qu'accomplissent, pour échapper à la poursuite de Minos, les héroïnes crétoises, Dictynne ou Britomartis. La fréquence des traditions relatives à une historiette de ce genre, a conduit à conjecturer qu'elles étaient en relation avec certaines formes d'ordalies (cf. G. Glotz, *Les Ordalies dans la Grèce primitive*). Il est douteux cependant qu'il s'agisse de pratiques d'un caractère proprement juridique, ou même de probation de virginité. Mais l'hypothèse reste féconde, car il va de soi que les probations d'entrée dans l'adolescence sont de véritables ordalies, et qu'elles empruntent leur caractère dramatique au fait qu'elles comportent un risque, au moins imaginaire ; qui en triomphe a précisément mérité l'initiation et s'est qualifié comme capable d'en supporter les effets.

La *Dame Blanche*, Leucothéa, est, dans la mythologie hellénique, la figure sur laquelle semblent s'être reportés quelques-uns des traits les plus caractéristiques des traditions qui se sont organisées autour du *Saut marin :* poursuivie par Athamas, elle se jette dans les flots avec son fils Mélicerte au lieu dit *leukon pédion* près de Mégare ou de la roche Moluris (c'est-à-dire sans doute de la roche de la purification) ; elle est sauvée par Poseidon, ou par les Néréides, dont elle partage la demeure. Aussi bien les Néréides sont-elles toutes des *Dames Blanches* (Hésych., *Et. M.*, s. v) comme il convient à des êtres qu'on aperçoit dans l'écume des vagues ou qui dansent au clair de lune.

L'histoire d'Enalos, qui se localise à Lesbos, illustre l'étroite association des thèmes du saut dans la mer, du sacrifice humain et du sauvetage miraculeux : un oracle avait imposé aux premiers colons de l'île de sacrifier, au moment de la fondation, un taureau à Poseidon et une jeune fille à Amphitrite et aux Néréides ; au moment où l'on jeta à la mer, après l'avoir parée d'or, la victime désignée parmi les filles de sept chefs, un jeune homme nommé Enalos, amoureux d'elle, se précipita pour partager son sort. Les corps ne furent pas retrouvés et Enalos, ayant reparu plus tard, raconta que, sauvés par les dauphins, tous deux habitaient parmi les Néréides (Plut., *Sap. Conv.*, 20 ; cf. *De Sol. An.*, 36 ; Athén. XI-15).

3. — Enfin, le saut dans la mer, évoqué de façon diverse, est un élément particulièrement apparent dans la vie légendaire de Thésée : son premier exploit consiste à faire périr,

en le précipitant dans la mer, Sciron qui faisait subir le même traitement aux étrangers qui suivaient la route du littoral ; croyant que Thésée a échoué dans son entreprise, son père Egée se précipite du haut d'un rocher, et ce suicide a pour effet la dévolution du pouvoir royal à Thésée, le jour même de son retour ; exilé à *Scyros*, Thésée lui-même périt, précipité dans la mer par Lycomède, ou comme le voulaient certains historiens, à la suite d'un accident.

Nous aurons encore l'occasion de revenir sur diverses observations que suggère l'examen de ces variantes du motif du saut dans la mer. Mais l'intérêt doit surtout se concentrer sur un autre épisode, assez singulièrement omis dans la narration, dont Plutarque paraît avoir emprunté l'essentiel aux atthidographes.

C'est l'épisode qui se place au cours même du voyage vers la Crète et à la suite du défi de Minos. Sa célébrité est attestée par le fait que les décorateurs de vases l'ont pris plusieurs fois comme sujet. Il figurait probablement déjà dans la vieille *Théséide* du VI[e] siècle. Nous le connaissons maintenant grâce au papyrus qui nous a rendu une partie de l'œuvre de Bacchylide de Céos. La pièce intitulée *Les Jouvenceaux* (*èithéoi*) nous montre précisément en Thésée le héros du Saut dans les flots. La scène se place sur la nef qui conduit vers la Crète le fils d'Egée avec les deux groupes de sept beaux enfants, de sept *couroi* ioniens. Le vaisseau poursuit sa route sous la protection d'Athéna à l'Egide de Guerre. Une querelle éclate entre Thésée et Minos à la suite d'un geste irrespectueux du héros crétois à l'égard d'une des jeunes Athéniennes qui font partie du tribut, Eriboia. Le nom de cette héroïne n'est pas pour étonner dans le cycle qui nous occupe puisque ce nom, qui est peut-être une allusion à la clameur, au *iouiou*, poussé par les femmes, en certaines circonstances, et, notamment, comme nous le verrons, au cours des *Théseia*, l'apparente à l'héroïne salaminienne, mère d'Ajax et à une amante de Thésée. La querelle dégénère en défi : Thésée déclare que le fils de Poseidon qu'il se targue d'être ne souffrira pas d'insolence, même du fils de Zeus, que prétend être Minos. Minos relève immédiatement le défi en lui donnant la forme d'un pari héroïque : de Zeus, son père, il se fait fort d'obtenir le signe qu'est l'éclair ; à Thésée de prouver qu'il peut compter sur l'alliance de Poseidon en allant chercher au fond de la mer le propre

anneau de Minos. A la prière de son fils, Zeus manifeste le signe qui doit l'honorer. Piqué d'émulation, Thésée s'élance du gaillard et les flots le reçoivent :

« Le groupe des *jouvenceaux* athéniens tressaillit lorsque le héros plongea dans la mer et de leurs yeux purs les larmes coulaient dans l'attente d'une issue fatale. Mais les dauphins, hôtes de la mer, emportèrent en hâte le grand Thésée vers la demeure de son père, l'ami des chevaux : il gagna le palais des dieux ; et là son cœur frémit à la vue des filles illustres du riche Nérée : de leurs membres admirables resplendissait une clarté comme de feu, et autour de leurs chevelures s'enroulaient des bandeaux tressés d'or ; — elles charmaient leur cœur en dansant de leurs pieds humides. Et il vit l'épouse chérie de son père, dame Amphitrite aux larges yeux, dans l'aimable demeure. Elle lui passa une tunique (?) de pourpre et sur ses cheveux bouclés mit la belle couronne qu'un jour, lors de son mariage, lui avait donnée la maligne Aphrodite, toute tressée de roses. Rien de ce que veulent les dieux n'est incroyable pour les mortels sensés. Auprès du navire aux fines extrémités, il reparut : ah, dans quelles pensées il jeta le chef de Cnosse, quand il surgit de l'onde sans qu'elle l'ait mouillé, à l'émerveillement de tous, les membres resplendissants des présents des dieux : et de leurs sièges éclatants, soudain réconfortées, les filles poussèrent le *iouiou*, dont la mer retentit ; et, plus près, les jouvenceaux aux voix délectables, chantèrent le péan ». (H. XVI, Blass, 92-129).

L'élégance un peu molle de cette narration conserve cependant avec une netteté suffisante le souvenir des motifs qui se rattachaient au plongeon de Thésée, motif de joute et, dans l'espèce, de joute de blason et de prestige, motif triomphal, motif de la consécration par les présents reçus des dieux. Le défi de Minos apparaît comme un doublet de l'épisode même du Minotaure. Chef et champion de ses camarades, Thésée triomphe de l'épreuve imposée et cette épreuve qui manifeste, avec les qualités qui font le héros, la protection des divinités, lui donne l'occasion d'acquérir et le droit de porter les insignes qui le qualifient comme vainqueur. Dans le poème de Bacchylide, Thésée reçoit d'Amphitrite, en même temps qu'un vêtement de pourpre, la couronne d'Aphrodite. Dans une version de l'épisode du Labyrinthe, certainement ancienne puisqu'elle paraît avoir suggéré un motif au décorateur du coffre de Cypsélos (Paus. V, 19. 1), Thésée recevait d'Ariane-Aphrodite la couronne magique dont l'éclat lui permet de se conduire dans les détours du palais de Minos. Le parallélisme des deux épisodes transparaît ici encore.

Surtout le « saut de Thésée » précise singulièrement le caractère de quelques-uns des sauts que nous avons précédemment passés en revue, saut d'Ino-Mélicerte, saut d'Enalos, en particulier, et aussi, sans doute, saut de Leucade. Comme Enalos, comme Mélicerte, Thésée est recueilli par les dauphins. Comme Mélicerte, comme Enalos, il est le protégé de Poseidon et l'hôte des Néréides. Seulement l'affabulation de Bacchylide écarte toute idée de sacrifice ou de dévotion imposée. Thésée plonge librement parce qu'il se sent capable de sortir triomphant de l'aventure. Sa prouesse est une épreuve, une probation, au cours d'une joute, d'un *agôn*. L'épreuve consiste à tenter — et à réussir — un voyage dans l'au-delà, un voyage au pays des dieux, plus précisément dans le palais de ces *courotrophoi* par excellence que sont les filles de Nérée. Tenter et réussir l'aventure, en revenir avec les insignes d'un prestige nouveau, c'est précisément cela qui est l'essence de l'initiation. Nos inductions sur le calendrier des fêtes et l'enchaînement des thèmes mythiques qui s'y rattachent nous ont amené à concevoir l'idée d'une « sortie » coutumière de la jeunesse athénienne pour des fins de retraite et d'initiation, avec, naturellement, probations diverses. Sur les traces de Thésée, nous l'avons suivie du sanctuaire dédié à Apollon et Artémis delphiniens — autrement dit des dauphins — aux parages maritimes de Munychie et de Salamine. On peut croire que c'est ici qu'avaient lieu diverses probations et initiations dont le caractère n'a pas manqué de s'altérer quand leur souvenir n'a plus été représenté que par les promenades sur les bateaux sacrés, joutes et divertissements nautiques qui, liés à l'idée de la commémoration de la victoire sur la flotte perse, marquaient le temps des fêtes du héros salaminien Ajax. Le « saut de Thésée », que nous rapprocherons de ces jeux et concours, (comme le « saut d'Ino » est inséparable, dans la région de Mégare, des jeux isthmiques) nous ouvre probablement une perspective sur ce qu'a pu être l'une de ces probations, parmi des populations maritimes, qui ne concevaient des « Enfances » vraiment chevaleresques que parachevées par un stage auprès des Océanides, nourricières des *couroi* (1).

Aux particularités à la fois précises et fantastiques du

(1) Des concours de plongeurs font partie, avec un *agôn* musical, de fêtes de Dionysos Mélanaigis à Hermione. τούτῳ [Dionysos] μουσικῆς

récit de Bacchylide, il faut reconnaître une base rituelle. Une plongée, avec immersion plus ou moins prolongée, était, sans doute, l'une des épreuves par lesquelles se qualifiaient les novices. Il s'agit, en vérité, de toute autre chose que d'un bain rituel, à valeur purificatrice, ou d'une prouesse d'endurance physique. L'immersion, surtout si elle se prolonge jusqu'aux limites de la suffocation, est l'équivalent symbolique d'une mort rituelle, — ce qui, naturellement, dans une mystique pénétrée de conceptions chamaniques, doit s'entendre d'un voyage dans l'au-delà, dans l'espèce aux pays des Néréides. Un parallèle peut être fourni par un rite caractéristique observé chez les Ba Thonga, à propos d'une initiation qui, à vrai dire, n'est pas celle des jeunes gens lors des rites d'adolescence — dont le système, on s'en souvient, est ici particulièrement développé, — mais à propos du complexe rituel par lequel, à la suite de certains phénomènes de possession, s'opère l'entrée dans la confrérie des exorcistes. Ceux-ci tirent leur nom (*gobelo*) de l'accomplissement du rite *gobo*, qui est précisément le rite hallucinatoire en question ; il consiste à plonger le tête du patient et à la maintenir jusqu'aux yeux dans le liquide contenu dans un récipient. H. A. Junod qui rapporte le fait (*Mœurs et coutumes des Bantous*, II, p. 442), considère qu'il s'agit d'un rite de passage qui équivaut à un voyage dans l'autre monde : on dit de celui qui l'a accompli qu'il a passé la mer et qu'il a « vu toutes choses ».

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler à ce propos que dans la version zouloue de l'histoire de Sikouloumé, précédemment étudiée comme illustration d'un conte d'initiation et qui appartient au même cycle sud-africain, nous retrouvons, à titre épisodique, la descente dans l'eau (ou sous l'eau). C'est au fond de la rivière que Sikouloumé combat et fait périr (après avoir été avalé par lui) le monstre

ἀγῶνα κατὰ ἔτος ἕκαστον ἄγουσι καὶ ἀμίλλης κολύμβου καὶ πλοίων τιθέασιν ἆθλα. (Paus., II, 35, 1).

Si l'on tient compte des suggestions précédentes, des concours analogues ont pu naturellement trouver place dans les amusements des éphèbes où l'on ne mentionne, de façon générale, que des jeux nautiques. Nilsson (*Op. laud.*, p. 304) écrit à ce sujet : « das Wettauchen ist zwar ohne Beispiel, braucht aber daher nicht notwendig in einer Kultsage begründet zu sein ; bei einer Fischer Bevölkerung entsteht es leicht von selbst. » En réalité la coutume, pour naturelle qu'elle soit, appelle la légende explicative.

inaboulélé dont les incantations de sa sœur font ensuite remonter le cadavre. Dans le conte de Runde, recueilli en Rhodésie méridionale (chez les Wahungme), et qui paraît être le mythe du mariage consanguin pratiqué dans la famille royale, le héros s'éprend de sa sœur Munjari et, comme ses parents s'opposent à cette union, « Runde prit ses vêtements blancs ; il prit ses sagaies ; il prit ses chiens ; il se rendit au bord du lac, il entra dans l'eau avec tout ce qu'il avait. Les vêtements de Runde devinrent la lueur rouge qui se voit à la surface de l'eau ; les sagaies de Runde devinrent des roseaux ; les chiens de Runde devinrent des crocodiles. Runde, lui-même, se transforma en lion et se coucha au fond du lac » ; il refuse de reparaître tant qu'on ne lui aura pas donné Munjari. En vain les parents amènent-ils plusieurs jeunes filles. La voix de Runde se fait entendre du fond de l'eau : « Si tu es ma sœur Munjari, saute dans le lac ». Les jeunes filles s'enfuient effrayées. Les parents finissent par amener la véritable Munjari. Quand elle entend l'appel de son frère « Munjari dépose son vêtement ; elle dépose les anneaux de ses pieds ; elle dépose ses bracelets et sa coiffure de perles. Elle entre dans le lac. Dès que Munjari fut entrée dans le lac, les roseaux redevinrent sagaies, les crocodiles reprirent la forme des chiens, la lueur rouge redevint un vêtement blanc. Runde surgit, dans son vêtement blanc, de l'eau. Munjari suit Runde ; elle remit sa coiffure de perles, ses bracelets, ses anneaux de pieds, son vêtement. Tous deux s'en furent au village » (1).

C'est aussi revêtu d'un costume cérémoniel et triomphal, vêtu de pourpre et couronné, resplendissant d'un éclat analogue à celui dont brillent les membres des divinités marines, que Thésée réapparaît au retour de sa randonnée dans le séjour des filles d'Okéanos. L'élément rituel, enfin, est nettement apparent dans le fait que, dans le cours de cette espèce de joute, Thésée apparaît constamment solidaire du groupe, ou plutôt des deux groupes, que forment ses compagnons ; au moment de son triomphe il est accueilli simultanément par les cris de jubilation que les femmes ont coutume de pousser au cours des cérémonies et par le péan qu'entonnent les *couroi*. On sait que le mélange de ces *iouiou* aux chants de triomphe était resté caractéristique de la journée

(1) L. Frobenius, *Erythrea*, p. 156.

où l'on célébrait à Athènes, par une procession, le retour triomphal des camarades de Thésée. L'antiquité a traditionnellement désigné ceux-ci d'un mot qui est certainement un mot archaïque et probablement aussi, comme le mot *couros,* un mot dont le sens technique s'est en partie effacé. C'est le mot *èithéos.* Le poème de Bacchylide est intitulé *éithéoi ;* le même terme est celui qu'emploie Plutarque pour désigner les jeunes gens dont Thésée a pris la tête. Le mot se trouve trois fois, dans la poésie épique, deux fois rapproché du mot *parthénos,* une fois du mot *nymphe* (dans le sens de fille nubile probablement). On en a conclu avec certitude que les *èithéoi* sont, parmi les jeunes gens, l'équivalent de ce que sont les *parthénoi* dans le sexe féminin, les adolescents nubiles et non encore initiés à la vie sexuelle. Il est, en effet, remarquable que Platon emploie cette expression, par ailleurs peu usitée dans la langue classique, dans un passage où il traite de la continence avant le mariage. L'Iliade (XVIII, 593) fait mention des *parthénoi* et des *èithéoi,* précisément à l'occasion des danses qui ont lieu à Cnosse sur l'aire que Dédale avait construite pour Ariane. Ces danses sont sans doute du même type que la fameuse *géranos* de Délos, que Thésée, disait-on, avait dansée pour la première fois, en l'honneur d'Ariane, lors de son retour de Crète et dont les évolutions passaient pour une imitation des détours du Labyrinthe. C'était une danse nocturne qui s'exécutait en été (Hécatombéon) autour de l'autel d'Aphrodite formé d'un amoncellement des cornes des victimes sacrifiées. Des danseurs des deux sexes y prenaient part en se donnant la main. L'autre passage où l'Iliade associe *parthénoi* et *èithéoi* (*Il.,* XXII, 127) a trait à une donnée qui pour nous reste assez obscure. Il y est question de récits ou de contes, en commençant par « le Chêne et la Pierre », qui se racontent entre garçons et filles quand les premiers leur font la cour. Il s'agit probablement de quelque mythe naïf expliquant, par un couple primitif, l'origine de l'humanité. Pourquoi en était-il question dans les entretiens amoureux entre adolescents ? il y faut chercher une allusion à quelque chose de précis, qui échappait déjà aux anciens commentateurs. Peut-être quelque jeu ou quelque chanson se rattachaient à ce thème de caractère vraisemblablement puéril. Il est à remarquer que Pindare (P. I, 98 — N. III, 19) emploie le mot *oaros,* précisément pour désigner des chansons et notamment des chansons de jeunes garçons.

L'*oaristys,* la fréquentation entre garçons et filles dont il est question dans le passage où Hector, à propos des origines de la guerre de Troie, se remémore ce qui se dit « du Chêne et de la Pierre », rend certainement compte de ce sens du mot *oaros*. L'usage visé est l'usage, presque universel dans les campagnes européennes, qu'observent garçons et fillettes, à une certaine époque de l'année et à partir d'un certain âge, de se réunir pour chanter en commun ou tour à tour. Du même coup le sens du mot *èithéos* employé ici pour désigner ce que dans certaines régions on désignerait du mot de Valentin, est précisé dans une certaine mesure. Il s'agit du jeune garçon en âge de participer à ces réunions et, par suite, au voisinage de la puberté, soit immédiatement avant, soit immédiatement après les pratiques qui prennent place vers ce moment. Le fait que le terme s'emploie régulièrement en parlant des compagnons de Thésée inviterait même à penser qu'il avait pris une acception spéciale pour désigner les adolescents qui célébraient les rites qu'appelait leur âge.

Nous pourrions, sans doute, être plus affirmatif si l'étymologie du mot *èithéos* nous offrait quelque secours. Mais l'origine de ce terme est des plus obscures. Les anciens y voyaient une allusion à l'ardeur de la jeunesse (*Et. M.*). Peut-être pourrait-on l'expliquer par allusion à l'éclat dont resplendissent les demeures sous-marines des filles de Nérée et qui s'attache, comme une pourpre triomphale, à celui qui a tenté et réussi le voyage. Thésée lui-même est fils d'Aithra, nom sous lequel on connaît une des Océanides, qui s'unit à Poseidon-Aigeus.

L'idée qu'un plongeon dans la mer est un moyen convenable pour entreprendre un voyage dans l'au-delà paraît avoir eu, dans la littérature mystique de l'ancien hellénisme, ses destinées particulières. Par une série de rapprochements ingénieux, J. Hubaux (dans les *Etudes classiques,* 1934, p. 174 sqq) a rendu vraisemblable l'existence à l'époque hellénistique d'un récit édifiant qui avait pour thème l'aventure d'un pilote tombé de son bord et reparu après une visite aux enfers. Cette « catabase du marin » aurait fourni à Virgile certains traits dans son ébauche de l'épisode de Palinure ; d'autre part, Plutarque l'aurait connue et utilisée, en en rationalisant les circonstances, dans le récit de la catabase de Thespésios, cru mort à la suite d'une chute d'un endroit

élevé, et revenu à la vie, trois jours après, au moment où l'on s'apprêtait à célébrer ses funérailles (*De sera num. vindicta*, 22). Dans l'intervalle, il aurait conversé avec des habitants de l'autre monde, reçu diverses révélations sur le sort réservé aux défunts après leur mort et serait revenu de ce voyage de l'au-delà, édifié et converti au point de mener une vie aussi différente que possible de celle qu'il avait menée jusque-là. L'enfer, ou plus exactement le purgatoire, de Thespésios, est conçu en rapport évident avec une représentation astronomique de l'agencement de l'univers. Mais l'élément dans lequel il se trouve plongé dès qu'il a repris ses sens rappelle cette lumière sous-marine dans laquelle baignent les divinités qui accueillent le plongeur intrépide que fut Thésée : « lorsqu'il perdit connaissance, il éprouva, d'abord, disait-il, par le changement de milieu, les impressions d'un pilote qui serait jeté de son bord dans l'abîme. Puis, s'étant repris, il se senti dilaté et il lui sembla qu'il était doué de consistance, en sorte que son âme, voguant dans cette lumière, y glissait comme un vaisseau sur une mer calme et se portait partout rapidement et sans difficulté ».

C'est peut-être ici le lieu de rappeler qu'aux fêtes des Théseia qui commémoraient en Pyanopsion le retour des « jouvenceaux » se soudait étroitement une cérémonie dite des *pilotes* (*Kybernésies*) qui paraît avoir consisté en un sacrifice funéraire offert à Phalère à l'héroon où passaient pour être ensevelis le patron du navire qui avait conduit Thésée et son second. Ces deux marins, comme nous l'avons déjà remarqué, avaient été donnés, disait-on, à Thésée par le héros salaminien Sciros, l'homme de la Roche Blanche (peut-être du Saut de la Roche blanche) et ce même Sciros avait aussi à Phalère, dans le voisinage de ce sanctuaire, un *hiéron*.

La conclusion naturelle de cette section nous sera fournie par l'examen d'un épisode dans lequel apparaissent avec une netteté particulière les liaisons entre les thèmes du « Saut dans la Mer », des « Enfances » et « Nourritures divines », de l' « Epreuve » et de l' « Accueil dans le palais des Néréides ». Il se trouve, de plus, que le texte où nous le lisons est doublement vénérable puisque nous le trouvons dans l'épopée et qu'il est le texte le plus ancien qui nous

fasse connaître un élément de la légende de Dionysos. Enfin la corrélation entre le thème légendaire et le thème rituel y est plus nette encore que dans le poème de Bacchylide.

Il s'agit, naturellement, des dix vers de la *Diomèdous Aristeia* (*Il.*, VI, 130-140), dans lesquels, avant de rencontrer Glaucus, Diomède, qui se prépare à l'attaquer, se demande s'il n'a pas devant lui un dieu. Cette fois il se refuse à engager un combat contre un immortel, car malheur arrive à ceux qui ont eu cette audace (le poète semble oublier que Diomède vient, pourtant, à l'instigation d'Athéna, de blesser Aphrodite, qui est allée se plaindre à son père, sous les quolibets des déesses plus guerrières, Athéna et Héra, — et Arès, qui a été rudement rabroué par Zeus). En preuve de ce qu'il avance, Diomède cite ce qui est arrivé à Lycurgue, fils de Dryas, qui avait eu l'impiété de se déclarer l'ennemi de Dionysos :

« Non, non, il ne vécut pas longtemps, le fils de Dryas, le fort Lycurgue, qui eut querelle avec les dieux du Ciel, qui courut sus aux nourrices du furieux Dionysos au travers du divin Nyseion. Et toutes jetaient à terre leurs insignes, frappées du maillet (*bouplex*) du sanguinaire Lycurgue. Et, dans sa fuite, Dionysos plongea dans les flots amers, et Thétis le reçut dans son sein, tout tremblant. Car un grand frisson l'avait saisi quand il avait été interpellé par cette voix d'homme. C'est ainsi que celui-ci s'attira la colère des dieux dont la vie est facile ; le fils de Cronos le priva de la vue et il ne fit pas de longs jours après être devenu l'ennemi de tous les immortels ».

Nous laisserons de côté pour le moment, pour y revenir ultérieurement, ce qui a trait au personnage et au rôle de Lycurgue, persécuteur de Dionysos. Quant à ses nourrices, nous en avons déjà parlé ; nul doute que ces suivantes du μαινομένοιο Διωνύσοιο ne soient les Ménades, ou au moins le modèle mythique des Ménades, et aussi des Thyades de Delphes, qui veillent le *liknite*, l'enfant Dionysos dans son berceau. Il est superflu d'insister à nouveau sur le fait que le *divine child* n'est plus imaginé ici comme un *bambino*, mais comme un adolescent, qui court et se dégage en fuyant et en exécutant une plongée qui le conduit, lui aussi, aux demeures d'Amphitrite. Il est plus important de remarquer que, différent de celui de Thésée, le saut dans la mer est donné dans cet épisode comme la conséquence, non d'un défi, mais d'une menace. De quelque façon qu'on explique

la chose, il est certain que cette première allusion à une légende des « Enfances de Dionysos » est conforme au caractère que conservera toujours cette légende. Les enfances de Dionysos seront d'abord le récit des persécutions et épreuves subies par l'enfant Dionysos. L'histoire tragique de Zagreus se réduit à une aventure d'enfance.

Persécuté et victime de la méchanceté de sa mère, Héphaistos est aussi resté neuf ans auprès de Thétis et des Océanides qui l'ont recueilli et instruit lorsque, précipité du ciel, il chut dans les flots. Aussi, lorsque la mère d'Achille vient lui commander des armes divines pour son fils, peut-elle compter sur sa reconnaissance :

« Certes elle est toute puissante sur moi la déesse très vénérée qui est ici ; elle me sauva dans un grave péril, lorsque je tombai bien loin, victime de ma chienne de mère qui voulait se débarrasser de moi parce que j'étais boiteux. Qu'est-ce que je n'aurais pas souffert, si Eurynomé et Thétis ne m'avaient reçu dans leur sein, — Eurynomé, la fille du circulaire Océan. Pour elles, neuf ans durant, j'ai ouvré mille chefs-d'œuvre, boucles, bracelets flexibles, pendentifs et colliers, au fond de leur grotte. Les flots écumants de l'immense fleuve Océan murmuraient alentour. Ni dieux, ni mortels ne la soupçonnaient ; seules la connaissaient Thétis et Eurynomé qui furent mon salut » (*Il.*, XVIII, 394-405).

Ces exemples autorisent, croyons-nous, une conclusion. La course — ou la poursuite — jusqu'à la mer s'est conservée, — dans le rituel d'Eleusis, notamment, — comme un rite préliminaire à d'autres initiations. Mais la signification qui a fini par s'attacher à cette sorte de baptême ne doit pas être réduite, comme nous avons tout naturellement tendance à le faire, au symbolisme d'un rite élémentaire de purification. A la faveur des mythes ou rites que nous venons de passer en revue le « saut dans la mer » nous apparaît comme condition d'initiations diverses, initiation à la vie divine comme pour Leucothéa ou Mélicerte, initiation au commandement comme pour Thésée, initiation aux Arcanes de l'art comme pour Héphaistos.

Le retour des jeunes garçons : Oschophories et Théseia.

Le « retour » de Thésée et de ses compagnons avait eu lieu en Pyanopsion. Les Athéniens le célébraient à la fin de la première quinzaine du mois, par un ensemble de fêtes qui, à l'époque classique, se prolongeaient probablement du 6 au 12 , période pendant laquelle se développait, d'autre part, l'ensemble des liturgies qu'on peut réunir sous le nom de Thesmophories (du 4 au 13 d'après les supputations de Mommsen). Le jour spécialement consacré, par l'observance d'usages de caractère archaïque, à la commémoration du retour était le 7 du mois, jour des Oschophories. Une citation (d'Aristodème) faite par Athénée (II, 92, p. 495 F) précise que ce même jour était aussi désigné du nom de *Scira* et probablement aussi (cf. Scholie de Lucien, *Dial. meret.*) du nom de Scirophorie. Les anciens se demandaient déjà si ce nom était une allusion aux cérémonies célébrées au sanctuaire d'Athéna Sciras ou aux Scirophories qui se rattachaient aux fêtes de Déméter et de Coré (cf. Et de Byz., s. v. *Skiros* — Sch. Arist., *Thesm.*, 834) et qui ont apparemment rapport aux rites mentionnés dans la célèbre scholie de Lucien. Ce parallélisme n'est pas pour surprendre si l'on admet, conformément à l'hypothèse que nous avons faite, que les Thesmophories sont essentiellement les fêtes de la réunion de la Mère et de la Fille, — des mères et des filles, — et de l'initiation des filles aux mystères féminins, — de même que les *Théseia* sont issues du développement des cérémonies qui marquent le retour en ville des « adolescents ». Par la même considération s'explique aussi le fait que Thesmophories, comme Théseia, se développent de la mer à la ville, autrement dit comportent une « montée » à partir d'un point du littoral (au rebours des fêtes de Munichion qui sont orientées, si l'on peut dire, de façon exactement inverse et correspondent à une descente vers la mer).

Les *Théseia* proprement dites (à partir du 8) ont eu sans doute leur origine dans le transfert des reliques de Thésée accompli sous l'archontat de Phédon (476-5). (Plut., *Thés.*, 36). Il va sans dire que l'invention de ces reliques par Cimon

qui pensa les avoir découvertes à Scyros témoigne de la popularité du héros auprès de la génération contemporaine des guerres médiques ; le fait que la date choisie pour le culte qui leur était rendu ait été le 8 de Pyanopsion atteste, d'autre part, que dès le début du v^e^ siècle les cérémonies qui se célébraient le 7 étaient comprises comme ayant trait à l'un des épisodes les plus fameux de la geste qui célébrait ces exploits. Au II^e^ siècle avant notre ère, et sans doute à une époque déjà antérieure, les fêtes de Thésée sont devenues les fêtes par excellence de la jeunesse athénienne, solennisées par des exercices gymniques et des parades militaires. A ce moment, les frais principaux incombent à des particuliers élus comme agonothètes qui organisent les jeux et les financent. Même les revues (*euandria, euoplia*) et exercices militaires qui paraissent avoir occupé la journée du 9 prenaient la forme de concours, *agones :* les inscriptions qui proclament ces victoires mentionnent la tribu primée et souvent le nom du taxiarque qui commandait l'unité récompensée. Il y a aussi des concours de trompettes et de hérauts. Le même jour aussi avaient lieu des courses aux flambeaux qui semblent s'être disputées principalement entre garçons du même âge (*paides, néaniskoi, éphèboi*) et avoir pris aussi, parfois, la forme de courses à cheval. Les deux jours suivants étaient consacrés aux diverses variétés d'exercices de la palestre, course ou lutte. Les inscriptions du II^e^ siècle mentionnent comme participants des garçons appartenant à trois classes d'âge différentes, et aussi des éphèbes et des adultes. Il y avait aussi des exercices équestres. Des concours du même genre, ainsi que des courses aux flambeaux avaient encore lieu le 12, jour des *Epitaphies,* commémoration des combattants tombés à la guerre. Le même jour prenait place un concours de musique (*agôn mousikès pasès*) (Platon, *Menex.,* 249, B) ce qui doit s'entendre, apparemment, non seulement de musique proprement dite, mais de divers genres littéraires.

Sans revêtir, à proprement parler, le caractère d'une fête des morts, les *Théseia* comportaient, outre les hommages rendus aux guerriers restés sur le champ de bataille, diverses commémorations mortuaires. Vers le début se plaçaient des sacrifices aux chapelles funéraires (*héroa*) qui, à Phalère, passaient pour avoir été élevées sur les restes des pilotes

des navires de Thésée. On sacrifiait aussi, le premier jour de Théseia, un bélier au précepteur de Thésée, Connidas (dont le nom évoque, peut-être, la poussière de la palestre) et au tombeau des Amazones. Il est probable que ces pratiques ont contribué à fixer certains traits de la légende de Thésée, bien loin d'avoir été suggérées par les épisodes dont cette légende offre la suite. Il était naturel que le retour de la jeunesse à la ville s'accompagnât de cérémonies qui étaient autant d'hommages aux sépultures auxquelles s'attachaient certains souvenirs héroïques. Dans un ensemble de rites dont le caractère est probablement de marquer la fin d'une période d'éducation, il était naturel aussi que le précepteur type ne fût pas oublié. Les libations aux tombeaux des Amazones perpétuaient le souvenir des guerres des anciens temps, comme le *polyandrion*, la sépulture commune des victimes des guerres récentes appelait l'hommage des jeunes classes de l'armée citoyenne dont l'entraînement ou la préparation militaire se manifestaient dans les brillantes parades et les concours à l'occasion des Théseia. A ces commémorations patriotiques, il est naturel enfin que la mystique républicaine, à une époque où la démocratie avait définitivement adopté comme patron le fils d'Egée (Plut., *Thés.*, 24) ait ajouté l'hommage d'un sacrifice aux Tyrannicides, auquel présidait également le Polémarque (Paus., I, 29, 15).

Mais surtout, et sur l'ensemble du temps liturgique qui va de Munichion à Pyanopsion, planait le souvenir, pour nous énigmatique, du héros Androgée. Les jeux qui se célébraient aux Epitaphies se célébraient en l'honneur d'un certain Eurygyès qui passait pour être le même qu'Androgée dont l'héroon était au Céramique (Hésych., p. 578). A certains égards, ce fils de Minos peut être considéré comme l'émule ou la réplique de Thésée, mais un émule moins heureux ; il avait été champion aux concours athlétiques des Panathénées et avait combattu le taureau de Marathon. Mais il avait succombé dans cette épreuve. D'autres racontaient différemment sa fin, mais on s'accordait en général pour en faire porter la responsabilité à Egée et pour l'expliquer par son inimitié contre les Pallantides amis d'Androgée. La conscience de cette responsabilité se retrouvait dans diverses explications que les Athéniens donnaient de rites à carac-

tère expiatoire ; c'est ainsi que l'expulsion des *pharmakoi*, aux Thargélies, était mise en rapport avec les purifications exigées par l'épidémie qui avait été le châtiment du meurtre d'Androgée. C'est aussi par la mort d'Androgée qu'on expliquait l'inimitié de Minos contre les Athéniens et l'imposition du tribut de deux fois sept jeunes gens. Androgée avait aussi son *héroon* à Phalère où il était l'objet d'un cycle particulier de traditions locales (Paus, I, 1, 4). Il y a donc vraisemblance qu'il n'était pas oublié dans les cérémonies qui, en Pyanopsion, avaient pour théâtre la baie de Phalère et les sanctuaires de la région. Prétendre démêler les éléments, sans doute multiples, qui se sont combinés pour déterminer un complexe mythique qui nous est mal connu, serait chose certainement vaine. Un de ces éléments, cependant, apparaît assez nettement. Le rôle dévolu à Androgée dans les jeux qui ont lieu à Athènes à l'occasion des Théseia est analogue à celui que des traditions, qui font rarement défaut dans la légende de fondation des plus fameuses réunions sportives, attribuent au jeune héros mort prématurément et généralement, tragiquement. Les jeux Isthmiques (dont on rapporte quelquefois l'institution à Thésée) sont associés au culte de l'enfant Palémon-Mélicerte, noyé dans les conditions que nous savons ; les jeux Néméens passent pour être donnés en souvenir de l'enfant Archémoros-Opheltès, tué par un serpent à la suite d'une négligence de sa nourrice Hypsipyle. Les jeux Olympiques sont placés sous le patronage de Pélops de qui l'on raconte une légende d'Enfance qui est celle d'un sacrifice suivi d'une résurrection. En Laconie les Hyacinthies, qui sont célébrées par diverses joutes et concours entre jeunes garçons, empruntent leur nom d'Hyacinthe, aimé d'Apollon et mort victime d'un accident de palestre. Une association aussi constante ne peut tenir à des circonstances fortuites. Elle appelle une explication. On la trouvera peut-être si l'on admet que joutes et concours athlétiques sont, par leurs origines, proches des épreuves et *agones* qui prennent naturellement place au sortir des rites d'adolescence. La communauté d'une destinée tragique invite à établir un certain parallèle entre ces jeunes garçons, prématurément atteints par le sort, et les héroïnes dont la légende, pour les fillettes attachées au service d'Artémis, d'Athéna, ou d'autres divinités « courotrophoi », était comme

le symbole des périls de la période qu'elles traversaient : Iphigénie, les Cécropides, ou même Coré. Toute initiation, comporte un risque de mort, ou encore, ce qui est sensiblement équivalent, implique une mort fictive et rituelle. Mort rituelle, ou, autrement dit, mort qui prépare une renaissance à une vie d'essence supérieure, ou mort du vieil homme que remplacera un individu nouveau. Le mythe des héros agoniques laisse souvent reconnaître clairement que le trépas prématuré a été, en réalité, la condition de l'ascension à une vie supérieure. Mélicerte, submergé par les flots, est ensuite divinisé ; Pélops, sacrifié, est ensuite rappelé à la vie par l'opération d'un chaudron magique. Sur le socle du trône d'Apollon à Amyclée, était figurée l'ascension d'Hyacinthe au ciel où il était guidé par Aphrodite, Athéna et Artémis (les divinités courotrophoi les plus usuelles), accompagnées des Heures et des Moires. Sa sœur, Polyboia, morte vierge, participait à cette apothéose (Paus. III, 19, 4). En tout cas, la commémoration des circonstances tragiques du trépas d'une jeune victime contribuait à créer autour des pratiques d'initiation des adolescents cette atmosphère de vague appréhension qui semble de rigueur et qui communique aux rites observés à ce moment un caractère au moins partiellement lugubre, qui, en dépit des thèmes triomphaux, les apparentait aux rites de deuil, d'expiation et de pénitence. Ce caractère est très apparent dans quelques thèmes mythiques, manifestement proches des précédents et dans la détermination desquels nous avons déjà eu occasion de montrer que le thème initiatique ressort avec évidence.

L'efficace qui s'attache aux rites de passage, — passage à l'immortalité ou à toute forme supérieure d'existence, — dégage une vertu redoutable qui se retourne dangereusement contre ceux au profit de qui on les célèbre si l'on n'apporte à leur perpétration les sentiments qui conviennent. Les pratiques immortalisantes enseignées à Médée par Héra font périr les enfants de Jason, parce que celui-ci les a surprises indûment. L'indiscrétion et le manque de foi de Métanire n'ont pas eu des suites moins fatales pour Démophon. L'hymne homérique, tout empreint d'un sentiment de large humanité qui répugne aux excès d'un certain fanatisme, a atténué ou voilé ces conséquences en laissant entendre que la punition de l'aveuglement de Méta-

nire avait été seulement la perte de l'immortalité promise à son fils. L'enfant survit au geste de colère de la déesse qui l'a brutalement jeté sur le sol et les efforts que font ses sœurs pour apaiser ses cris donnent occasion à un de ces tableautins remplis de tendresse familière que le poète se plaît à prodiguer. Mais la recension orphique de l'*Hymne à Déméter* nous a conservé une version plus brutale et, sans doute, originale des suites de la colère de la divine nourrice : la déesse, surprise dans l'accomplissement de ses rites, laisse tomber (semble-t-il) l'enfant dans le foyer et (ici la lecture du papyrus est certaine) le fait périr. Or il paraît bien résulter des termes mêmes de l'Hymne à Déméter que Démophon était à Eleusis un héros « agonique ». La déesse prophétise, en effet, qu'après sa mort, (qui paraît devoir être prématurée) Démophon recevra divers honneurs : « Pour lui, à temps fixé, et au retour des anniversaires, les garçons d'Eleusis engageront entre eux guerre et rude bataille, à jamais renouvelées » (1).

ὥρῃσιν δ'ἄρα τῷ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν
παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συναύξουσ' ἤματα πάντα
v. 266-268

Ces batailles en l'honneur du héros doivent s'entendre sans doute de joutes rituelles entre garçons d'Eleusis. Il s'agissait probablement de batailles traditionnelles, à coups de pierre, entre bandes de jeunes gens. C'est ce qui se conclut d'une glose d'Hésychius au mot : Βαλλητύς· ἑορτὴ Ἀθήνησιν ἐπὶ Δημοφῶντι τῷ Κελεοῦ ἀγομένη — (cf. Ath. IX, 406 D).

L'athlète Androgée, qu'Esculape aurait rendu à la vie, d'après une tradition que connaissait Properce (II, 1, 62), ne saurait être qualifié de *païs*. Mais une citation d'un fragment attribué à Hésiode inviterait à penser qu'il passait à Athènes pour le *couros* par excellence. Après avoir rapporté l'opinion de l'atthidographe Mélésagoras qui identifiait Androgée et Eurygyès et mentionnait les joutes en l'honneur de ce héros, Hésychius (ἐπ' Εὐρυγύῃ ἀγώνι) ajoute : καὶ Ἡσίοδος· Εὐρυγύης δ'ἔτι κοῦρος Ἀθηνάων ἱεράων.

(1) Pour la discussion du texte voir ch. V.

Les rites du 7 Pyanopsion.

Quelque développement qu'ils aient pris ultérieurement, les concours et championnats des Théseia apparaissent comme le développement des usages de caractère plus archaïque qui étaient observés le 7 du mois de Pyanopsion ; ce sont ces usages que commentait le mythe du retour de Thésée et de ses compagnons. Malgré ses obscurités et une certaine incohérence, le passage de Plutarque qui s'y rapporte reste fondamental pour leur connaissance (*Thés.*, 22-23).

« Sitôt débarqué Thésée accomplit à Phalère les sacrifices qu'il avait voués aux dieux au début de sa navigation, et il dépêcha un héraut à la ville pour porter la nouvelle de sa délivrance. Celui-ci rencontra une foule de gens dont les uns déploraient la mort du roi et d'autres qui, naturellement, se réjouissaient et se disposaient à le complimenter et lui offrir des couronnes sur la nouvelle de cette délivrance. Il prit les couronnes et les mit à

(1) Le présent chapitre était écrit dans la forme où on va le lire, lorsque mon attention a été attirée sur un article de A. Rutgers van der Lœff, *de Oschophoriis*, *Mnemosyne*, 1915, p. 404 où à propos des gloses sur le mot *oschos* est esquissée une théorie voisine de la théorie développée ici sur la relation entre les pratiques des oschophories et les rites d'adolescence. Il nous paraît intéressant de reproduire ce passage qui confirme notre point de vue.

L'auteur insiste sur le caractère archaïque des coutumes de Pyanopsion : « Vestis muliebris puerorum remotissimam redolet antiquitatem. Obscura quaedam alteque recondita voluptas inde ab origine toto orbe terrarum homines coëgit ut sexus quodammodo inter se permutarent cujus rei aliae rationes aliis locis et aliis temporibus excogitatae hic non faciunt. Inter caeremonias autem, cum quibus puberes virorum numero adscribuntur, vestis muliebris pueris induta et detracta vehementer mutationem eorum auget, qui viri nondum habebantur, priusquam in virorum communionem solemniter essent recepti.

« Etiam clamores illi, qui alacritatem et luctum mirabiliter miscebant eius modi caerimoniis, optissimi sunt, in quibus pueri moriuntur, ut viri resurgant.

« Potio quincuplex, postea mirificum quoddam certaminis proemium, primo fortasse tanquam venenum vel medicina pueros in viros, ut *kikeôn* ille Eleusinius subsimilis profanos in mystas mutabat. Mulieres illae ad *deipnophorôn* munus electae indices sunt pueros olim in Sciradis templo aliquamdiu saeclusos mansisse priusquam viri fierent. Fabulas fortasse propterea narrabant, quod quasi nutrices essent, e quarum manibus pueri tunc demum grato animo evaderent. Ubi virorum societates florent, ibi saepe pueri nonnulli ita effeminantur, ut veri viri fieri nunquam possent, Sciradis templo remotissimis temporibus duos effeminatos addictos fuisse non sine causa conjeceris... »

sa canne, et, revenu au rivage avant que Thésée eût achevé les libations, il resta en dehors pour ne pas troubler le sacrifice. Les libations faites, il fit part de la mort d'Egée. On se hâta alors de monter à la ville, en gémissant et en poussant de grands cris. De là vient qu'aux Oschophories la couronne est placée, non sur la tête du héraut, mais sur sa canne, et qu'au moment des libations, l'assistance s'écrie : *Eléleu Iou Iou* ; ce qui réunit l'acclamation ordinaire de gens qui s'empressent et entonnent un péan, et celle qui exprime l'étonnement et le trouble. Après avoir enseveli son père, Thésée accomplit son vœu à Apollon, le sept du mois de Pyanopsion, jour où les rescapés regagnèrent la ville. Si l'on fait cuire ce jour-là des légumes, cela vient, dit-on, de ce que les Enfants ainsi délivrés mirent en commun ce qui leur restait de vivres et, après les avoir fait cuire dans une même marmite, les mangèrent tous ensemble. On porte aussi l'*eirèsiônè*, rameau d'olivier orné de bandelettes de laine, pareil au rameau voué précédemment... (23). On célèbre aussi la fête des *oschophories* instituée par Thésée. On dit, en effet, qu'il n'emmena pas toutes les jeunes filles désignées par le sort ; mais parmi ses jeunes compagnons, il s'en trouva deux d'apparence féminine et délicate, d'ailleurs de tempérament viril et résolu ; par des bains chauds, en les confinant à l'ombre, en usant d'huiles et d'onguents pour adoucir la peau, faire briller leur teint et embellir leurs chevelures, il les travestit complètement et leur enseigna le ton de voix, les gestes et la démarche qui achevèrent de les faire ressembler à des filles, au point qu'on ne pouvait les en distinguer ; on les mêla aux autres jeunes filles, à l'insu de tous. A son retour, il organisa une procession avec les jeunes garçons costumés comme le sont encore ceux qui portent les sarments (*oschoi*). Ceci se fait en action de grâce à Dionysos et à Ariane, si l'on suit le mythe, mais plutôt parce que le retour eut lieu à l'arrière-saison. Celles qu'on appelle *Portemets* (*dipnophores*) s'y associent et participent au sacrifice où elles représentent les mères des enfants désignés par le sort. Elles vinrent les visiter en leur apportant des vivres et des friandises. Elles content aussi des histoires, parce que ces mères firent des contes aux enfants pour les égayer et les consoler. Voilà ce que rapporte Damon ».

L'incohérence de ce récit, qui abonde en traits curieux, montre bien qu'il a été entièrement construit sur un schéma rituel dont les épisodes n'ont été qu'artificiellement rattachés au cadre narratif du retour de l'expédition de Crète.

Il se trouve, par ailleurs, que les usages, de caractère manifestement archaïque, observés le 7 de Pyanopsion, nous sont connus avec une précision relativement satisfaisante, — comparativement, au moins à la pénurie de nos renseignements sur tant d'autres rituels helléniques — pour qu'il soit possible, par la confrontation des notices qui nous ont conservé la tradition des auteurs d'Atthides, d'en essayer

au moins une esquisse d'ensemble. En prenant pour base la reconstitution d'A. Mommsen et en renvoyant à cet auteur pour les discussions de détail, il apparaît que cette journée du 7, — qui par ailleurs correspond aux préparatifs des Thesmophories et aux abstinences qui en sont l'avent, — voyait se dérouler les épisodes suivants. Nous les énumérons dans leur succession probable, que ne nous fait connaître avec précision aucun témoignage direct, mais qui résulte, presque nécessairement, de leur enchaînement (1).

(1) Les témoignages sur la succession et le caractère des cérémonies qui prenaient place le 7 de Pyanopsion présentent certaines obscurités et contradictions qui ont donné lieu à des divergences d'interprétation. L'une qui intéresse notre exposé a trait à l'itinéraire que suivait la procession et à ses relations avec la course des oschophores.

Avec G.-F. Schœmann et A. Mommsen, nous avons admis que la course avait lieu d'abord d'Athènes à Phalère et que la procession se faisait en sens inverse au retour. E. Pfuhl (*de Atheniensibus pompis sacris*, 1900, p. 55), suivi par Deubner (*Attische Feste*) tient, à l'encontre des anciens héortologues, que la procession partait d'Athènes et se dirigeait vers Phalère, où se disputait ensuite l'épreuve de la course. Mais le matériel ne justifie certainement pas cette conception. Elle s'appuie principalement sur la notice de Proclus dans laquelle on lit que la *parapompé* avait lieu : « ἐκ τοῦ Διονυσιακοῦ ἱεροῦ εἰς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Σκιράδος τέμενος », mais il y a vraisemblablement confusion ; l'auteur, soucieux d'expliquer ce que sont les « chansons oschophoriques » passe tout de suite à la description du chœur qu'il confond avec les oschophores. Mais les témoignages sont unanimes à dire que les oschophores sont les mêmes que les coureurs et qu'ils courent avec les sarments (Harpocration, Hésychius, scholiaste de Nicandre *Alexiph.*) ; la confusion a entraîné l'erreur sur la direction prise par le cortège. La description précise est donnée (d'après Aristoxène) dans Athénée, XI, 92, p. 495 F, où il s'agit certainement des Oschophories : il y est dit, sans discussion possible, « ils courent du temple de Dionysos à celui d'Athéna Skiras ; le vainqueur reçoit la pentaploa et « fait cômos » avec le chœur : τρέχουσι δ'ἐκ τοῦ ἱεροῦ Διονύσου μέχρι τοῦ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱεροῦ καὶ ὁ νικήσας λαμβάνει κύλικα τὴν λεγομένην πενταπλόαν καὶ κωμάζει μετὰ χοροῦ. » La procession a donc lieu *après* la course, et, par conséquent les vainqueurs se trouvent déjà à Phalère ; elle ne peut avoir lieu qu'en direction d'Athènes. D'ailleurs il est impossible de dissocier, comme veut le faire Pfuhl, les chapitres 22 et 23 de la *Vie de Thésée*, qui sont évidemment l'*aition* du même rite, c'est-à-dire de la procession et un *aition* qui ne se comprend que si la procession monte vers Athènes. Elle y montait non avec solennité, mais comme il convenait à un cortège bachique, à un *cômos*, dans un certain désordre où l'on voyait la conséquence de l'impression produite par la mort d'Egée. On doit toutefois admettre que Plutarque a puisé ses renseignements dans deux sources distinctes, d'où certaines redites entre 22 et 23. Ce sont les auteurs d'Atthides et Istros notamment, qui avaient consigné les relations qu'on établissait entre les usages de Pyanopsion et les aventures de Thésée ; mais il ne les ont pas, sans doute, inventées. Pour la même raison et étant entendu que le retour des compagnons de Thésée était commémoré le 7 du même mois, il n'y a pas de raison de placer les Oschophories à une date différente.

1°) *Oschophories.* — C'est un *agôn,* sous forme d'une course à laquelle prenaient part, à l'époque classique, vingt concurrents des meilleures familles (*eugèneis,* Hésych. — *amphithaleis,* schol. Nicandre *Alexiph.,* 109) selon la règle généralement observée dans les liturgies similaires. C'étaient des adolescents (*hèbôntes,* Hésych.). L'épreuve se disputait deux par deux, chaque couple représentant une des dix tribus. Les coureurs partaient du temple de Dionysos (Eleuthéreus) près du théâtre, pour arriver au *téménos* d'Athéna Sciras à Phalère. Ils portaient des sarments chargés de grappes, d'où leur venait le nom d'oschophores et celui d'oschophories donné à cette espèce de concours, enfin l'appellation d'oschophorion pour l'emplacement où s'élevait, à Phalère, le sanctuaire d'Athéna Sciras. La distance du téménos de Dionysos à Phalère est d'environ 7 km. et l'on peut croire que la journée commençait pas cette joute.

2°) *Pentaploa et Pyanopsie.* — Une particularité de la fête du 7 était la confection et la dégustation de mets à caractère rituel. L'antiquité et l'importance de cette pratique résultent du fait que le nom d'un de ces mets, sans doute une sorte de bouillie à base de fèves (πύανος = κύαμος). mais où entraient aussi d'autres ingrédients, ainsi que du miel, a désigné le quatrième mois de l'année athénienne, si rempli de fêtes et de rites, qu'il eût aussi bien pu s'appeler Thesmophorion, Oschophorion ou Théseion. La signification religieuse résulte précisément du mélange de produits qu'il n'est pas d'usage de faire entrer dans la même préparation culinaire. Ce caractère de mélange ressort nettement de l'*aition* donné par Plutarque, quand il dit que, rendus à leur patrie, les « jouvenceaux » firent cuire pêle-mêle le restant de leurs provisions dans un même récipient. Athénée (648 B), citant Sosibius, dit expressément que le *pyanopsion* était une *panspermie.* L'usage rituel de ces panspermies ou pancarpies n'est pas particulier aux rites du mois de Pyanopsion. Les Thargélies comportaient une offrande de ce type. La signification de telles pratiques est loin d'être épuisée lorsqu'on se borne à y voir une simple consécration de prémices. L'explication serait particulièrement malencontreuse pour rendre compte des usages d'une saison aussi tardive que celle où tombe Pyanopsion. D'ailleurs si la panspermie est, en effet, offerte au cours d'un

sacrifice qui a lieu ce jour-là, elle est aussi, et surtout, consommée par les célébrants et (probablement) par la masse de la population. Il faut la distinguer, — mais aussi la rapprocher — du breuvage, en réalité une espèce de bouillie, qui est préparé en cette même circonstance et présenté, dans une coupe, aux vainqueurs de l'épreuve de la course des grappes. On y mélangeait cinq éléments : du vin, du miel, du fromage, des grains d'orge et un peu d'huile. Il n'est pas difficile de retrouver la conception élémentaire et naïve d'où procèdent de telles recettes : elles tendent manifestement à la confection de philtres qui doivent leur efficace à ce qu'ils incorporent les vertus de plusieurs aliments et de plus, dans le cas de la *pentaploa,* à des aliments dont les vertus, en tant qu'espèces fréquemment usitées dans les sacrifices, sont exceptionnelles. La recette de la *pentaploa,* que nous devons à Proclus (*Chresth.* 28), jouissait d'une célébrité qui remonte, dans la tradition hellénique, à une haute antiquité. C'est, à peu de choses près, le tonique préparé pour Nestor par les soins d'Hékamède, le fameux *Kykéon* (*Il.*, XI, 624). Eustathe, commentant le texte d'Homère, tient que cinq ingrédients y sont nécessaires, dont l'oignon (à la place de l'huile de la recette de Proclus) et il n'a garde d'oublier le miel, qui figure aussi dans le kykéon préparé à la mode de Circé (*Od.*, X, 234). On sait, par ailleurs, que préparé un peu différemment (avec de l'eau, de la farine et de la menthe), le *kykéon* est le breuvage mystique d'Eleusis, celui qu'on offrait en réconfort aux mystes le soir même de leur arrivée aux lieux saints, comme Métanire l'avait offert à Déméter. La haute signification qui s'attachait pour les initiés d'Eleusis à la consommation de cette mixture, est attestée par la formule dans laquelle Clément d'Alexandrie voit le σύνθημα des mystères éleusiniens : ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα. (*Protr.* II, 21).

Il est hautement significatif qu'une préparation analogue ait été offerte, et offerte en prix, au vainqueur du concours des Oschophories. Non pas seulement parce qu'un rite de ce genre a sa place fréquemment en conclusion des épreuves d'initiation, par exemple du *ngoma* sud-africain, mais parce que les recettes magiques et mystiques de ces préparations, dont la consommation revêt parfois un caractère d'ordalie, exigent précisément que, par prouesse ou triomphe au cours d'une joute, celui auquel elles sont présentées se soit avéré

digne d'en supporter les effets. Les *Argonautica* nous montrent les compagnons de Jason s'engageant mutuellement par serment, après avoir communié en recevant d'Orphée la coupe contenant le kykéon qu'il a préparé de ses propres mains en mêlant à la farine, l'huile, l'eau de mer et le sang de taureau. (*Arg.* v. 323-330). Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner un épisode de la biographie de Thésée, coordonné aux traditions dont le Delphinion est le centre, — donc vraisemblablement aux *rites d'entrée* du cycle étudié, — et qui nous a paru susceptible d'être interprété comme un refus de se prêter, avant probation et qualification suffisantes, à l'épreuve du philtre présenté par Médée. L'éducation du *couros*, telle qu'elle ressort du commentaire des traditions précédemment étudiées, est une imitation de l'éducation que reçoivent les dieux ; l'initiation qu'elle comporte a pour effet de rapprocher le novice de la condition divine. L'aliment qui lui est offert, et dans lequel il communie en quelque sorte, est l'aliment des dieux. L'ambroisie, si l'on comprend bien un passage quelque peu obscur d'Athénée (XI, 473 C.) est une sorte de kykéon qui, outre l'eau et l'huile, comporte une « panspermie ». Enfin, il ne faut pas perdre de vue que le fétiche associé à l'ensemble de ces cérémonies, l'arbre de mai qu'est l'*eirèsiônè*, doit ses vertus et son efficace religieuses au fait qu'il est lui-même un kykéon divinisé, il serait plus exact même, sans doute, de dire qu'il est dieu parce qu'imprégné des vertus déifiantes qui émanent du kykéon : à une variante près ce sont en effet les éléments mêmes de la *pentaploa* qu'on suspend, avec des bandelettes de laine, à la hampe de l'olivier votif : froment, miel, huile, figues et vin.

> Εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους
> καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀποψήσασθαι
> καὶ κύλικ' εὔζωρον, ὡς ἂν μεθύουσα καθεύδῃ
>
> (Plut., *Thésée*, 22).

La participation de femmes, — qui représentaient les Mères des compagnons de Thésée, — aux rites célébrés à Phalère, est attestée par Plutarque, ainsi que le nom de *dipnophores* par lequel on désignait celles qui s'acquittaient de cet office. Il s'agissait, disait-on, de commémorer la façon dont avaient été choyées, au moment de leur départ, les victimes dévouées à Minos. Ici encore, le lien apparaît assez

lâche entre les rites observés et le canevas mythique, puisque le 7 Pyanopsion concerne le retour, non le départ, de l'expédition. D'autre part, aucun témoignage ne nous laisse supposer que la dipnophorie ait consisté essentiellement dans la préparation ou la présentation aux vainqueurs de la coupe qui récompensait leur victoire. Quoique, naturellement, les dipnophores aient pu s'acquitter de cet office, et aussi préparer le plat de fèves qui était rituel ce jour-là, le texte de Plutarque laisse entendre qu'elles apportaient bien d'autres friandises. Mais il y a lieu aussi de prêter attention à un texte d'Hypéride (conservé dans Harpocration, 32). Il y est question d'une réclusion des jeunes camarades de Thésée. dans le temple même d'Athéna Sciras, à Phalère, réclusion pendant laquelle les Mères auraient pourvu à leur ravitaillement. La mention de cette réclusion n'est pas suggérée directement par le récit du retour de Thésée ; il l'exclut même, puisque le héros, sitôt informé de la fin malheureuse de son père, monte à Athènes, le jour même du débarquement. Mais il y a là un trait d'un très grand intérêt si on le rapproche d'autres témoignages qui établissent qu'un temps de retraite dans un sanctuaire, à l'occasion du service d'Athéna et de celui d'Artémis, était un usage que des jeunes filles continuèrent longtemps à observer. Or rien n'est plus normal que la mention de semblables prestations de nourritures fournies par les femmes, (mères ou sœurs, en particulier), aux retraitants à l'époque des rites de la puberté. Philochore (Beck., *Ann.*, p. 329 ap. Mommsen, *Feste der Stadt Ath.*, 9, p. 284, n. 4) mentionnait précisément une « dipnophorie » en l'honneur des Cécropides, qui, nous le savons, sont les modèles mythiques des retraitantes d'Athéna Poliade.

3°) *Offrande et fête au temple d'Athéna Sciras à Phalère.* — Le sacrifice, avec des rites spéciaux (le héraut place la couronne sur son sceptre et reste en dehors de l'enceinte) est attesté par Plutarque. Dans l'acclamation rituelle *éléleu iouiou* qui prend place à ce moment, les anciens voyaient la preuve d'émotions mélangées éveillées par la cérémonie ; peut-être serait-il plus indiqué d'y chercher la trace de la participation d'un élément féminin au côté de l'élément masculin, comme il est naturel au moment où, à l'issue de leur noviciat, les jeunes gens sont accueillis par leur famille. Il y avait certainement aussi exécution de danses en public,

soit par l'ensemble des jeunes gens ayant pris part à l'*agôn* du début de la journée, soit seulement par les vainqueurs de l'épreuve, danses qui étaient probablement, à une certaine époque au moins, mises en rapport avec la prouesse de Thésée. Thésée, ainsi qu'il convient à son caractère de parfait *couros*, passait, en effet, pour avoir été un meneur et un inventeur de danses. Rien, toutefois, n'autorise à admettre, en l'absence d'un témoignage précis, que la danse des oschophores ait eu quelque analogie avec la danse de la grue, dansée à Délos et qu'on mettait aussi en relation avec le retour de Thésée. D'un passage d'Athénée (XIV, 631 B) on est en droit d'inférer, en revanche, que la danse du 7 Pyanopsion présentait une certaine analogie avec la danse bachique et que, d'autre part, elle se classait dans la catégorie des exercices gymnopédiques : τρόποι δ'αὐτῆς (τῆς γυμνοπαιδικῆς ὀρχήσεως) οἵ τε ὠσχοφοριχοὶ καὶ οἱ βαχχιχοί, ὥστε καὶ [τὴν ὄρχησιν] ταύτην εἰς τὸν Διόνυσον ἀναφέρεσθαι. Il faut comprendre probablement qu'elle offrait un certain caractère extatique, caractère dont nous avons souligné l'importance en parlant des danses exécutées au moment de la sortie de la période d'initiation. Ces danses comportent fréquemment masques et vêtements cérémoniels ; il est vraisemblable qui ni les uns, ni les autres n'ont fait défaut ici, puisque, aussi bien, on les rapprochait des danses bachiques et qu'elles précédaient la procession, avec déguisement, dont il nous reste à parler.

4°) *Le retour à Athènes et la procession.* — Une procession, ou plutôt un *cômos* s'organisait ensuite (début de l'après-midi ?) pour monter à Athènes. On est fondé à croire que le cortège ne comportait pas, à l'époque où l'ont connu les auteurs d'Atthides, quatorze figurants, comme l'aurait suggéré le mythe, mais dix, c'est-à-dire les dix vainqueurs de l'épreuve du matin, un par tribu. Il se composait d'un chœur (vraisemblablement de sept chanteurs) qui faisait entendre le long du chemin les chants spéciaux aux Oschophories ; en avant des choristes, deux jeunes gens en travesti féminin menaient la procession ; un dixième personnage y participait aussi, que les notices très succinctes dont on dispose n'ont pas mentionné spécialement, mais dont la présence paraît impliquée par le fait que l'épreuve précédente avait désigné dix vainqueurs, qui ont dû participer tous les dix au cortège triomphal.

Le déguisement des deux meneurs du cortège avait suggéré, à partir d'une certaine époque au moins, que ce couple, d'ailleurs chargé, peut-être, de sarments de vignes, représentait Bacchus et Ariane. C'est une interprétation du rite qui exclut, en somme, celle qui a prévalu et qui veut voir, dans le cortège des Oschophories, le retour de Thésée. Elle s'inspire de l'idée que les fêtes du 7 Pyanopsion sont celles de l'entrée triomphale de Dionysos ; et, en effet, nous touchons, en ce moment, à la partie de l'année où va prévaloir le service de Bacchus. Le mois suivant est celui des Dionysies rustiques. Il y a, toutefois, apparence qu'ici encore les usages ont été donnés avant que les explications légendaires soient intervenues pour en rendre compte. Le travesti a été originairement un des éléments du complexe rituel dont le téménos d'Athéna Sciras, à Phalère, paraît avoir été le centre, complexe que les considérations qui précèdent tendent à interpréter comme initialement corrélatif de rites de passage clôturant un cycle de rites d'adolescence. Plutarque avait trouvé dans la source où il avait puisé ses renseignement sur les Oschophories que le déguisement des jeunes gens mêlés aux compagnes de Thésée avait été tout autre chose que l'affaire d'un instant. Il y avait fallu toute une éducation et, outre des fards et des onguents, un séjour prolongé à l'écart du soleil (*skiatraphia*). Cette tradition est remarquable en ce qu'elle paraît avoir été influencée par deux mythes étiologiques, l'un destiné à rendre compte d'une pratique de réclusion observée par des jeunes gens, l'autre qui aurait eu trait à l'usage d'un accoutrement féminin pendant cette retraite ou au moment de la quitter. Induction dont la vraisemblance s'accroîtra, si l'on se souvient que le moment où s'accomplissent les rites de passage est propice à des déguisements de ce genre, sans doute parce qu'il s'agit de dépister les puissances malfaisantes dont l'hostilité est à redouter dans une période qui, par nature, est foncièrement critique. Le travesti rituel était pratiqué, en Grèce, en relation avec d'autres catégories de rites de passage, à Sparte, notamment, lors du mariage. Mais il y a des raisons de croire qu'il avait aussi joué un certain rôle dans ces autres rites de passage, qui solennisent l'achèvement de l'éducation que recevaient les anciens *couroi*.

L'*excursus* courétique de Strabon, témoigne déjà, par différentes tentatives d'interprétation, que les anciens éru-

dits ne savaient trop comment expliquer la donnée d'après laquelle les Courètes traditionnels auraient adopté certains éléments de la toilette féminine (X, 467 C). La biographie légendaire de Thésée, faite, pour la première partie de sa vie, d'un ensemble de traits qui le signalent comme le *couros* par excellence, connaissait une anecdote empruntée à la même famille de traditions. A son arrivée à Athènes et, au moment où il passe précisément devant le Delphinion, il est l'objet de plaisanteries de la part d'ouvriers occupés sur le toit de l'édifice et qui le prennent pour une jeune fille. Pour décontenancer les rieurs, le héros se contente de leur jouer un tour de sa façon. Prestement, il envoie par dessus le toit de l'édifice le chariot qui stationne devant la construction. Le Delphinion, nous le savons, est l'endroit même où paraît s'être fait le rassemblement, en Munichion, des jeunes gens à leur entrée dans la période qui coïncidait avec celle de l'absence des compagnons de Thésée et qui prend fin en Pyanopsion, lors de l'accomplissement des cérémonies des *Oschophories*. Nous nous garderons d'admettre, même à titre d'hypothèse, que les éphèbes en retraite, aient été dans l'obligation de porter un costume peu conforme à leur sexe, ou que leur « retraite », dont les épisodes paraissent en rapport avec divers sanctuaires, échelonnés le long de la côte, ait comporté une réclusion prolongée à l'ombre du sanctuaire d'Athéna Sciras. Seul le caractère des éléments dont s'est nourrie la tradition peut être établi par une patiente et minutieuse analyse. Il faut renoncer à reconstruire, avec précision et de façon suivie, pour une époque déterminée, des usages qui ne se survivaient plus, à l'époque classique, que par une sorte de résidu rituel et mythique.

Le même résidu apparaît, avec plus de clarté, dans l'épisode demeuré fameux dans la littérature et l'art, de l'éducation d'Achille, cet autre modèle du parfait *couros*, et dont les « Enfances » sont aussi le miroir des rites de l'éducation chevaleresque : élevé par le « meilleur des Centaures » et par les nymphes Naïades, il a subi le passage par le feu (Apol. Rh., IV, 869 ; Apollod., III, 171) et par l'eau du Styx (Servius, *En.*, VI, 57) et fait dédicace de sa chevelure au fleuve Sperchios. Son séjour, sous des habits de fille, parmi les filles de Lycomède, a déjà suggéré le parallèle avec des usages analogues observés au temps des rites de puberté (1). C'est dans

(1) A.-E. Crawley, *Achilles at Skyros*, Class. Rev., 1893, p. 243.

cette même tradition qu'Achille est mis en relations avec Iphigénie, dont nous savons, par ailleurs, qu'elle est inséparable de l'Artémis déjà rencontrée au cours du cycle de Munichion. Le service de Dionysos, qui présente tant d'analogies avec celui d'Artémis, lui ressemble en particulier par le rôle important qui y est accordé aux travestis. C'est à une particularité de ses « Enfances », que le dieu doit même, probablement, un des éléments qui ont contribué à fixer son type iconographique comme dieu à l'allure féminine. En confiant à Athamas et à Ino l'enfant adultérin de Zeus, Hermès avait recommandé de l'élever comme une fille, τρέφειν ὡς κόρην (Apol., III 28). C'est sous les traits d'une fille (εἰκάσθεις κόρῃ) que Dionysos apparaît aux filles de Minyas (Ant. Lib., 10).

Le souvenir des danses de garçons déguisés en filles, à l'occasion de cérémonies célébrées à Phalère en Pyanopsion, pourrait bien avoir inspiré une autre légende, celle-ci de caractère pseudo-historique. Les circonstances dans lesquelles s'était faite la conquête de Salamine par les Athéniens, à l'instigation de Solon, étaient rapportées de différentes façons et il semble que l'imagination des anecdotiers se soit donné assez largement carrière à propos d'un épisode auquel la conservation de l'élégie intitulée *Salamine* avait valu de rester fameux :

« Voici, dit Plutarque, dans la *Vie de Solon* (8), l'opinion courante : on dit que Solon fit voile vers le cap Côlias (à l'est de la baie de Phalère) et qu'il y trouva les femmes occupées à célébrer le sacrifice traditionnel à Déméter (il s'agit sans doute de Thesmophories locales, vraisemblablement en Pyanopsion, date qui convient également aux χωλιάδες γυναῖκες de l'oracle cité par Hérodote, VIII, 96). Il dépêcha à Salamine un homme de confiance qui se fit passer pour transfuge et donna avis aux Mégariens de cingler au plus vite pour le Côlias, afin d'y enlever l'élite des Athéniennes. Les Mégariens l'écoutent et embarquent leurs hommes. Dès que Solon voit le navire s'éloigner de l'île, il renvoie les femmes en hâte, donne aux jeunes garçons encore imberbes les tuniques, ceintures et manteaux qu'elles portaient et sous lesquels ils cachent des poignards et leur prescrit de se livrer au jeu et à la danse près du rivage (la scène se déplace donc vers la plage) jusqu'à ce que l'ennemi débarque et que l'équipage soit à leur merci. Ainsi fut fait, et les Mégariens, trompés à cette vue et dans la confusion d'une tentative d'enlèvement... finirent par périr tous ».

C'est à Scyros, en face de l'île d'Eubée, — la terre classique des Courètes, — que se situe l'Enfance d'Achille chez

Lycomède. Scyros est, par ailleurs, une des localisations de la vie légendaire de Thésée puisqu'il y termine sa vie, d'un saut dans la mer, mortel cette fois et qui fait doublet avec le saut par lequel son père Egée a mis fin à ses jours. On a déjà eu l'occasion de noter la fréquence, dans le cycle de Thésée, des noms de lieu et des noms de personnes d'une forme voisine et probablement apparentée. Le 7 Pyanopsion était désigné plus spécialement du nom de *Skira*. Mais cette dénomination, il ne la devait pas aux fêtes dont le téménos d'Athéna Sciras à Phalère était le théâtre, car elle avait trait aux cérémonies célébrées par les femmes et en relation avec les préparatifs des Thesmophories (Aristoph., *Thesmoph.* 834). *Skiros* est le gypse, la pierre à plâtre, dont nous avons déjà entrevu la signification mystique et magique. Des constatations précédentes on peut induire que la tradition établissait entre Thésée et la matière en question une relation quelconque. On admettait d'ailleurs que Thésée avait effectivement célébré une scirophorie qui se trouvait faire double emploi avec les Oschophories. λέγεται (σκιροφορία) δὲ παρὰ τοῦ φέρειν' ἐν αὐτῷ τὸν Θησέα ἤγουν γύψον (*Et. Magn.*, 718, 7). Les confusions de l'auteur auquel est emprunté ce renseignement et qui paraît avoir eu en vue les scirophories d'été, qui n'ont certainement rien à voir avec Thésée, et non celles d'automne, qui ne le concernaient pas directement, l'explication, certainement controuvée, d'après laquelle une statue d'Athéna en plâtre aurait été l'objet d'une dédicace consécutive à cette scirophorie, ne permettent pas de voir, dans cette notice, autre chose qu'une confirmation de la relation que nous venons d'indiquer.

Sur quoi se fondait-elle ? Et n'est-ce pas l'occasion de se souvenir qu'un enduit de plâtre ou d'argile blanche est fréquemment la tenue rituelle encore imposée aux jeunes retraitants des deux sexes pendant la période d'initiation ? De nombreux documents photographiques ont familiarisé le public européen avec l'aspect étrange des adolescents ainsi déguisés. L'usage rituel de cet enduit éclatant n'est pas particulier, comme on serait tenté de le croire, au continent noir. S'il s'y est maintenu, c'est un nouvel exemple de ces survivances d'usages qui ont également appartenu au vieux fonds de culture de l'aire méditerranéenne.

La valeur initiatique du « plâtre mystique », γύψος μυστικός selon l'expression de Nonnus (*Dionys.*, 27, 228)

est fréquemment mentionnée par les anciens. L'auteur des *Dionysiaques* considère que s'emplâtrer le visage de la part des Argiens (47, 732) ou des Indiens (27, 204) est par là même se faire recevoir dans l'obédience de Bacchus. Dans une parodie d'initiation, Socrate, avant de conjurer les Nuées, saupoudre de matière blanche l'initié Strepsiade. On sait que c'est après avoir été enduit de gypse que Zagreus est immolé par les Titans (*Dionys.*, 6). L'hypothèse que les Titans étaient eux-mêmes le modèle de confrères qui se plâtraient rituellement le visage ou le corps, semble autorisée par le sens même du mot voisin *titanos* qui désigne le gypse ; elle a donné lieu de la part de Miss Harrison à d'ingénieuses déductions (1).

L'éclat livide que les initiés empruntent à l'enduit dont ils revêtent leur corps est certainement destiné à manifester le surnaturel dont ils participent au cours de la période qui les isole de la vie commune et les rend solidaires du monde divin. Pour les anciens Grecs aussi, l'apparition, surtout nocturne, d'une troupe d'hommes barbouillés d'un enduit blanchâtre, évoque immédiatement l'idée d'une armée de spectres. D'où le succès du stratagème que narre Hérodote et par lequel les Phocidiens, menacés d'être cernés sur le Parnasse, échappèrent à leurs ennemis les Thessaliens (VIII, 27). Sur les conseils du devin Tellias, les Phocidiens ayant plâtré (γυψώσας) six cents de leurs meilleurs soldats sur leur corps et sur leur armure les envoyèrent surprendre de nuit les Thessaliens ; « dès que les avant-postes Thessaliens les aperçurent, ils prirent la fuite, en criant au prodige et le reste de l'armée fit de même ». C'est aussi paré d'un éclat surnaturel que Thésée rejaillit des palais humides et étincelants des Néréides.

Mais la blancheur du masque de gypse a pu être interprétée aussi autrement. Quand on nous montre Thésée usant d'artifice pour féminiser ses compagnons, on insiste sur les fards, les onguents, le séjour dans l'obscurité, qui leur ont donné l'apparence qui convient à des filles enfermées dans le gynécée. Le travesti des jeunes meneurs de la procession des Oschophories était obtenu, sans doute, plus simplement, par un badigeon de ce gypse mystique qui devait à d'anti-

(1) J.-E. Harrison, *Prolegomena to the study of gr. Rel* : 1908, pp. 490-494 ; — *Thémis*, 1912, p. 17.

ques usages et à d'antiques croyances une vertu qui le faisait non moins essentiel dans les complexes initiatiques qui se dénouaient en Pyanopsion que dans les mystérieux rites agraires célébrés vers le même temps par la congrégation des femmes. Dans le mois où l'on chargeait les autels εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων de cette matière, en effet, fertilisante, on en couvrait aussi, non seulement pour les déguiser, mais pour les pénétrer de la vertu dont elle abondait, — celle même du vieux sol attique, — les éphèbes au moment de leur remontée vers Athènes.

Il n'en reste pas moins que l'enduit de plâtre, que nos Pierrots et nos Gilles ont hérité d'usages immémoriaux, est un masque, le plus simple des masques, mais qui a toujours conservé des affinités avec le masque. Nonnus (*Dionys.*, 27, 228) décrit avec précision l'aspect des Satyres de la milice dionysiaque : « ils se blanchissent du gypse mystique et le visage artificiel qui, trompeur et muet, enfle leurs joues, terrifie ». Le souvenir d'un déguisement analogue, pratiqué probablement par des jeunes filles en Elide, paraît s'être conservé dans un mythe étiologique qui rapportait l'invention de ce déguisement à Artémis Alphiaea et aux nymphes ses compagnes. Averties qu'Alphée chercherait à faire violence à la déesse au cours d'une *pannychie* célébrée près de Letrini, toutes s'étaient barbouillé le visage d'argile blanche (*pèlos*) pour se rendre méconnaissables (Paus. VI, 22, 5).

Qu'une période initiatique se termine par une présentation cérémonielle de personnages masqués, prologue d'une période signalée par des manifestations et apparitions de masques, c'est une donnée encore qu'ont illustrée les exemples dont nous nous sommes autorisé dans notre précédent chapitre et qui peut être considérée, en quelque manière, comme normale. Qu'au total les Oschophories du 7 Pyanopsion se définissent, dans un de leurs éléments les plus essentiels, comme une mascarade, — la première de l'année athénienne, — c'est, il nous semble, une confirmation assez notable de l'hypothèse d'où nous sommes parti.

En fait, la période des mascarades dans l'année religieuse athénienne va commencer, puisque quelques semaines plus tard les Dionysies rustiques, avec leurs jeux et concours traditionnels, leurs bouffonneries, leurs représentations, vont inaugurer le service de Dionysos. Dionysos, aux temps classiques et plus particulièrement en Attique, est essentielle-

ment, comme on l'a souligné avec raison, le *Maskengott,* le dieu des masques et des mascarades (1). Mais il va de soi que ce n'est pas la vogue de la religion de Dionysos et le mouvement mystique qui s'y rattache, qui ont fait connaître en Grèce, ni même en Attique, l'usage des masques et déguisements religieux. Ceux-ci appartiennent au fond culturel de l'ensemble des sociétés dans lesquelles se situent les éléments que nous analysons. On ne saurait comprendre l'évolution du mouvement dionysiaque à la haute époque si l'on ne se rend pas compte que, tard venu probablement, il a été surtout l'héritier des anciennes dévotions de type orgiaque et extatique et qu'il ne les a supplantées qu'en les annexant. D'où l'analogie, fortement sentie par l'auteur auprès duquel s'est informé Strabon, entre les personnages du cortège de Dionysos et les êtres démoniaques, *propoloi* de divinités diverses, dont ressortissent les célébrants de rites où la danse et le mystère ont leur place. Cette substitution s'est faite partiellement aux Oschophories, le jour où on a voulu voir dans les jeunes garçons travestis et fardés qui menaient la procession, — et dont peut-être le travestissement n'était que le souvenir de l'accoutrement traditionnel des *retraitants* d'Athéna Sciras, — la manifestation du couple Bacchus-Ariane. Cet *aition* d'un rite archaïque que nous atteste Plutarque est intéressant précisément en ce qu'il contredit et controuve l'explication qui paraît avoir été courante, celle qui y voit une commémoration d'un épisode de la geste de Thésée, épisode où Ariane, — abandonnée à Naxos, — et moins encore Dionysos, ne sauraient trouver place. Mais cette étrangeté éclaire à souhait l'ambiguité fondamentale des rites de Pyanopsion. Avec leur célébration s'achève le cycle des mystères qui se sont égrenés au long de l'été, mystères dans lesquels, ainsi que nous l'observions au début de ce chapitre, purifications, retraites, épreuves, sacrifices de rachat et de substitution, sont demeurés les éléments dominants du rituel ; mais le retour triomphal et bruyant de Thésée et de sa suite, que les auteurs caractérisent comme ayant plus du *cômos* que de la *pompè,* inaugure déjà l'espèce de carnaval prolongé qui fera du temps d'hiver un temps de liesse où la danse et les représentations scéniques, évocations des légendes des dieux et des hommes d'autrefois, resteront presque constamment au programme des fêtes.

(1) W. Wrede, *Der Maskengott, Athen. Mitt.,* 1928, pp. 66-95.

5°) *L'Eirèsiônè*. — Les jeunes gens ont élevé le Mai, — l'*eirèsiônè*, disent les Athéniens qui le font d'une branche d'olivier garnie de bandelettes de laine, — et c'est par cette cérémonie que s'est ouvert, en Munichion, le cycle dont l'exode des compagnons de Thésée est la transcription mythique. Ils se sont placés sous sa protection, comme il est naturel au début d'une période critique et ils en ont fait dédicace au Delphinion. Il est très remarquable que dans cette cérémonie de printemps, l'accent est mis uniquement sur l'idée de propitiation qui s'attache, entre autres idées, à l'érection du fétiche traditionnel. L'*eirèsiônè* de printemps est votive, c'est une *hikétèria* ; il s'agit d'une supplication, comme le marque nettement Plutarque (*Thés.* 18). Nous sommes loin de la notion conventionnelle que, sur la foi de la théorie « agraire », on se fait communément de l'intronisation de l'arbre de mai, comme symbole et gage normal du renouveau, de l'avènement du printemps et de l'été dans une manière de triomphe. D'ailleurs l'eirèsiônè de Munichion n'est pas apportée à Athènes ; transférée du Prytanée au Delphinion, elle est plutôt l'emblème de l'exode des jeunes gens. Au rebours, le portement de l'eirèsiônè en Pyanopsion a le caractère d'une entrée triomphale ; c'est comme gage de prospérité et d'abondance qu'elle est accompagnée au milieu des chants traditionnels, pour être érigée à la porte du temple d'Apollon (sans doute Apollon Patrôos). Ce portement de l'eirèsiônè en Pyanopsion, et très certainement le jour même des Oschophories, est garanti par les témoignages concordants de Plutarque (*Thés.* 22), d'Eustathe (*ad. II*, 22, 495), d'Harpocration (*s. v.*). On est, toutefois, en droit de se demander s'il s'agit bien d'une cérémonie distincte de la procession qui suit les courses des Oschophories. Il est fort possible qu'il en ait été ainsi à l'époque classique, alors que le caractère ancien des rites de Pyanopsion, où nous voyons les rites de sortie d'un temps d'initiation, s'était gravement altéré, par la disparition des institutions dont ils tiraient leur origine. A prendre à la lettre le témoignage des auteurs, il paraît bien en résulter que les *Oschophories* étaient une épreuve disputée entre éphèbes, alors que le portement de l'*eirèsiônè* était plus spécialement une coutume pratiquée par les jeunes garçons, (*païdes*). Il apparaît même qu'en sus de la dédicace du vieux fétiche au sanctuaire d'Apollon,

— d'autant plus naturelle qu'elle implique sans doute une antique identité du dieu et du fétiche, — l'habitude s'était prise de planter des rameaux de ce genre aux portes des principales maisons d'Athènes, de celles au moins dont les propriétaires consentaient à récompenser les bonnes intentions des jeunes porteurs de *Mai* par des distributions de friandises. Rien de plus normal que la survivance d'une antique et solennelle coutume sous forme d'une traditionnelle cérémonie enfantine.

C'est faire une hypothèse assurément, mais qui a pour elle une assez grande vraisemblance, qu'admettre originellement une relation plus directe entre le retour des jeunes gens (et donc la cérémonie dont les Oschophories représentent la survivance) et le portement du *Mai*. Le retour des Enfants, heureusement sortis des épreuves, ne peut être que triomphal et, cette fois, c'est bien un triomphe que signifie l'intronisation d'un nouveau *Mai*, le renouvellement et le rajeunissement du fétiche apollinien. L'avènement de la nouvelle génération, après l'accomplissement du cycle d'initiation, signifie d'ailleurs normalement pour la société, accroissement de son potentiel de vitalité, et cela sous toutes les formes concevables ; sanctifié et exalté par le contact avec les bonnes divinités *courotrophoi*, le croît de la génération nouvelle est un gage de fécondité pour les familles et de fertilité pour la terre. L'hymne des *couroi* de Palaeokastro a continué à exprimer très fidèlement cette efficacité, essentiellement polyvalente, de la danse et de la mimique des jeunes *propoloi* de Zeus, conçu comme le *couros* par excellence :

καὶ θόρε εὔποκ' ἐ[ς ποίμνια
κἐς λάι]α καρπῶν θόρε...
κἐς]πόληας ἀμῶν θόρε
κἐς ποντοφόρος νᾶας
θόρε κἐς ν[εοὺς πολ]ίτας...

Les rites mystérieux des Thesmophories sont : εἰς συνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων.

D'ailleurs, le retour de la *Fille* (aux Thesmophories ?) a précisément pour effet de ramener l'abondance en mettant fin à la période de disette et de jeûne que sa disparition a ouverte. Semblablement, l'*aition* communément proposé au sujet de l'*eirèsiônè* comportait qu'elle avait été érigée pour

« supplier » Apollon de mettre fin à une disette (1). A noter ici l'intention de concilier, par le recours à une explication de type banal, les deux aspects de l'*eirèsiônè*, comme rameau de supplication et comme talisman de fertilité. Mais l'*excursus* strabonien nous rend également attentifs au fait qu'une *dendrophorie* est normalement à sa place parmi les processions, danses et manifestations orgiaques, qui caractérisent ces cultes initiatiques. Nous sommes donc enclin à conclure qu'initialement, à tout le moins, la montée de l'*eirèsiônè* a dû être partie intégrante de la procession de retour dont le dernier épisode des Oschophories est un vestige. Même dans la forme que lui a imposée la coordination avec le système récent des dix tribus, si l'on dénombre sept choristes et deux meneurs travestis en tête du cortège, il reste encore place pour un dixième célébrant. A. Mommsen a conjecturé que ce pouvait être le héraut, non couronné, mais porteur d'un sceptre couronné, dont l'intervention est mentionnée dans les rites célébrés à Phalère. Mais on peut se demander également si le dixième célébrant n'a pas été, au moins jusqu'à une certaine époque le porteur d'*eirèsiônè* et si le *kérykeion* couronné n'est pas un doublet de l'*eirèsiônè* qui lui fut substituée lorsque le transport de cet emblème eut donné lieu à un cortège spécial. Aussi bien, comme nous avons déjà eu occasion de l'observer, y a-t-il, entre les participants au *cômos* du retour à Athènes, qui sont aussi les vainqueurs qui ont eu le privilège de goûter à la coupe des cinq ingrédients (*pentaploa*) et le Mai où s'exaltent aussi cinq espèces, qui sont, à peu de chose près, les ingrédients du même aliment qui divinise, une affinité qui n'est sans doute par fortuite : « Voici, dit la chanson dont les intentions apparemment malicieuses nous échappent quelque peu, mais qui doit sans doute se ranger parmi les ὀσχοφορικα μέλη mentionnés par Proclus, voici Eirèsiônè, qui porte des figues et des miches dorées, et le petit pot de miel, toute grasse d'huile ; elle a humé le bon parfum de la tasse : ivre, maintenant, elle s'endort ».

En vérité les jeunes gens qui ramenaient dans la cité le temps de graisse et la saison des ripailles se rangeaient

(1) Κράτης δέ ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ τῶν Ἀθήνησι θυσιῶν, ἀφορίας ποτὲ κατασχούσης τὴν πόλιν, θαλλὸν καταστέψαντας ἐρίοις, ἱκετηρίαν ἀναθεῖναι τῷ Ἀπόλλωνι.

(Suidas).

sous un emblème, dont il faut, une fois de plus, s'arrêter à considérer l'ambiguité, au moins par rapport aux classifications et conventions de notre mythologie usuelle ; la branche ou la tige de l'olivier sacré, ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐλαίας (Plut.,*Thés.*, 18), en qui se concentrent les vertus du terroir de l'Attique, à quel titre préside-t-elle aux réjouissances et aux solennités de ce jour d'automne ou de début d'hiver ? Faut-il voir en elle surtout l'emblème, le fétiche, la manifestation réelle, de cet Apollon qui, sans y jouer un rôle particulièrement actif, paraît bien, en effet, spirituellement associé à ce cycle rituel, et qui, par ses traits mêmes, a quelque titre à être le patron des éphèbes ? D'autres cérémonies apollininennes, où l'Arbre de Mai joue un rôle qui paraît essentiel, inviteraient à le penser ; et c'est, en effet, aux sanctuaires d'Apollon, en automne comme au printemps, qu'est faite dédicace de la branche d'olivier cérémoniellement transférée. Ou bien penserons-nous que sous son invocation aux consonnances féminines, Eirèsiônè, toute chargée de bonnes choses, est une divinité courotrophos ? La déesse poliade elle-même a trop d'affinités avec la sainteté des oliviers de l'Attique, pour que l'idée de sa présence ici, et au sortir des rites de son sanctuaire à Phalère, soit tout à fait écartée. Enfin une opinion représentée parmi les Anciens (Schol. Arist., *Chev.*, 729) veut que la procession de la branche d'olivier ait eu lieu en l'honneur du Soleil et des *Horai*, façon peut-être d'exprimer tout simplement le caractère agraire de ces rites qui, s'il n'est pas aussi exclusivement dominant que d'aucuns l'ont cru, n'est jamais exclu cependant.

Nous revenons à Thésée et à ses compagnons en nous rappelant qu'au cours des cérémonies du sept de Pyanopsion, ceux auxquels ils servent de modèles ont rituellement goûté du *kykéon* dans la préparation duquel sont associés les éléments qui font aussi la robustesse de l'*eirèsiônè* d'automne ; les vertus de cette sorte de bouillie sont elles-mêmes garantes de leur robustesse et des qualités qui feront d'eux, à l'instar de Thésée, des preux. L'érudition moderne, en s'attachant à reconstituer les étapes de la formation du type légendaire de Thésée, a fait valoir ingénieusement qu'à un moment donné, l'orgeuil national des Athéniens exigea que la geste du fondateur de l'Etat fut calquée sur celle d'Hercule et de manière à surclasser le héros dorien. Conception indis-

cutablement fine et juste (1). Dans un ordre d'idées voisin, mais moins sérieux, des érudits athéniens avaient déjà remarqué que le menu d'Eirèsiônè, tel que le commente l'irrévérencieuse chanson, était, pour le moins, celui qui convenait à la postérité du géant à l'appétit insatiable qu'était, aux yeux surtout des Athéniens, Héraclès. Aussi pensait-on, comme le rapporte gravement Plutarque, que le vieux refrain de la procession de l'*eirèsiônè* contenait une allusion à la façon dont avaient été nourris, dans le temps qu'ils s'étaient réfugiés à Athènes, les enfants du grand Héraclès.

En tout cas, Plutarque trouvait dans ses sources l'indication précise que la montée de Thésée et de ses compagnons, bien que par certains côtés elle évoquât l'idée d'un *cômos* et qu'on ait pu penser qu'elle se faisait sous la conduite de Bacchus, avait pour but et pour terme le sanctuaire d'Apollon (Patrôos), sous l'invocation duquel s'achevait donc le cycle commencé sous les auspices du même dieu.

La Mort d'Egée.

Mythiquement, l'idée d'un passage, d'un *temps* aboli destiné à faire place à un autre temps, s'exprime à la fois par la notion d'un avènement et par celle d'une destruction. Renouveau signifie aussi anéantissement. Dans les cycles initiatiques dont nous nous sommes servi à titre d'exemples, l'édifice où s'est accomplie la retraite des novices, les objets ou vêtements qui ont été portés à ce moment, sont souvent la proie des flammes à l'achèvement du cycle. Dans les contes du type *Petit Poucet*, la maison de l'Ogre est brûlée, ou l'Ogre périt lui-même. Aux temps critiques des rites saisonniers, le passé, sous les espèces d'un mannequin, d'un fétiche, d'une victime sacrificielle, est banni, lapidé, brûlé ou noyé. Il y aurait inconvénient à vouloir trop lourdement préciser la signification qui s'attache à ces pantomimes rituelles, plus d'inconvénient encore à généraliser quelques unes des explications qu'en donnent les acteurs, à vouloir y reconnaître régulièrement « l'esprit du grain », la Vieille année, l'Hiver. Le thème directeur est celui de l'expulsion, de la destruction ; l'explication mythique

(1) E. Pottier, *Pourquoi Thésée fut l'ami d'Hercule*, Revue de l'Art ancien et moderne, IX, 1901.

ou symbolique est secondaire, et d'ailleurs à résonnances multiples. Mais on sait, de reste, quelle est la destinée des rois de Carnaval ; on sait aussi par quelle surprenante variété de faits rituels et de thèmes mythiques, des usages populaires ou burlesques se trouvent reliés aux motifs fondamentaux du renouvellement périodique de la royauté et du meurtre rituel du roi. Que le récit traditionnel de la mort d'Egée s'apparente ici, c'est ce dont il n'y a pas lieu de douter. Non, bien entendu, que nous proposions d'y voir une preuve, — ou même un indice, — du fait que historiquement, à un moment précis, la royauté à Athènes ait été astreinte à des usages du type en question ; encore moins qu'il y ait eu coïncidence entre les moments critiques de la royauté périodique et les époques où auraient été célébrés des rites d'adolescence. La localisation d'un thème mythique ne permet pas de conclure valablement à la localisation exacte des institutions auxquelles il se rattache. Le seul fait incontestable est que la tradition ou la légende relative aux anciennes royautés helléniques renferme d'assez nombreuses allusions au renouvellement périodique des fonctions royales. Les fonctions du souverain crétois, dont Minos est le type, si l'on interprète, avec nombre de commentateurs, un texte célèbre d'Homère (*Od.*, XIX, 178), paraissent avoir été limitées à neuf ans ou soumises, tous les neuf ans à une formalité de restauration ; pareillement les éphores à Sparte auraient exercé, un jour tous les huit ans, un droit de confirmation sur la continuation des fonctions royales. Dans le cycle légendaire de Thésée, un thème d'élévation ou d'habilitation à la royauté, se mêle constamment aux thèmes où nous inclinons à reconnaître l'illustration de pratiques et de rites d'adolescence, combinaison qui d'ailleurs peut être considérée comme normale. Les contes sud-africains résumés en tête du présent chapitre nous présentent déjà l'exemple de pareilles confusions, ou, pour parler plus exactement, d'une équivalence de ce genre de thèmes mythiques ou rituels. Le héros du conte, fréquemment désigné à titre de fils de chef, se qualifie par ses prouesses et par divers accomplissements rituels, à la fois comme chef de la jeune génération et comme héritier présomptif. Sur le plan mythique au moins, l'avènement d'une génération nouvelle (qui équivaut à sa victoire sur le passé) coïncide ou se confond avec l'avènement d'un nouveau roi.

Dans certaines régions où la coutume de la mise à mort périodique des anciens rois a laissé dans les traditions un souvenir encore vivace, la liaison entre cette coutume et les rites périodiques de passage à l'adolescence est encore sentie de façon expressive. Tel est le cas, notamment, dans plusieurs groupements du cercle des populations assez reculées qui se situent de part et d'autre du seuil par lequel communiquent les bassins opposés de la Bénoué et du Chari, populations qui, linguistiquement, représentent l'avancée la plus méridionale des parlers soudanais, et qui, politiquement, ont fait partie de ce qu'on peut appeler la chaîne septentrionale des royautés africaines, quoique le régime monarchique y ait actuellement disparu.

Chez toutes ces populations, le système des classes d'âge et les rites d'initiation des jeunes garçons sont nettement développés. Ils ont lieu à intervalle fixé d'un certain nombre d'années, par exemple trois, quatre ou sept. Or il y a corrélation entre cet intervalle et la durée impartie au règne d'un souverain dont la destinée, comme celle du roi de Méroé dans l'antiquité, comme, naguère, celle du roi Schillouk, était de périr assassiné au bout d'un certain nombre d'années. C'est ce que L. Frobenius mettait en lumière dès 1913 (*Und Afrika Sprach.*, III, p. 138).

Il écrivait, en effet, à propos d'une de ces populations : « la tradition veut que le règne des rois Mundang n'ait pas dépassé sept ans. Passé ce délai, il incombe à l'Oncle maternel de présenter au roi le crâne de son père qui a été conservé dans la peau d'une vache blanche. Cette présentation est le signal de la mort du roi. C'est le même Oncle maternel qui lui tranche la tête qu'il lui appartient de conserver dans les mêmes conditions que celles de ses prédécesseurs. Le fils aîné succède alors au roi défunt. La mort du roi a pour effet de restaurer momentanément la paix publique qui n'existe guère pendant le règne du Souverain, car les Mundang sont une population adonnée au brigandage et d'instinct essentiellement guerrier. L'annonce de la mort du roi et de la trêve publique donne aussi le signal du moment de la circoncision des jeunes garçons ».

Les Dakka, portion occidentale de ce groupe, ont conservé le souvenir d'une époque, où ils formaient un Etat sous l'autorité d'un roi-prêtre (*Gangi*). Aujourd'hui cette souveraineté est émiettée. La circoncision est célébrée en principe

tous les sept ans. Les anciens s'expliquent à ce sujet en disant que dans les temps très anciens, elle avait lieu tous les trois ans. Mais, ajoute-t-on, les rois mouraient trop fréquemment, car le sang répandu à ce moment entraînait la mort du roi. Quand l'intervalle entre deux périodes d'initiation des jeunes gens eût été porté à sept ans, il arriva que les rois ne moururent plus normalement que tous les sept ans, exceptionnellement tous les quinze ans, car la règle était, en tout cas, que le roi ne pouvait survivre à deux périodes de circoncision. Cette mort du roi n'était connue que du prêtre (*Kameni*) et du Forgeron, également qualifié au point de vue religieux, qui procédaient, secrètement, à l'inhumation. En même temps ont lieu les préparatifs d'une grande fête au début de la quelle est annoncée la mort de l'ancien roi. Dès que cette nouvelle est connue, la consternation se répand dans les villages, des clameurs retentissent ; hommes et femmes coupent leur chevelure, la nuit venue on mène grand bruit en sonnant les rhombes et cymbales sacrées, ce qui ne se fait à l'occasion d'aucunes funérailles. (cf. Hérodote VI, 58, qui décrit en termes presque semblables l'explosion bruyante qui suit, en Laconie, l'annonce de la mort d'un roi : tandis que des messagers la répandent dans le pays, dans la ville des femmes vont de tous côtés en frappant bruyamment sur des chaudrons ; à ce signal, dans chaque famille, deux personnes, une de chaque sexe, doivent prendre le deuil en se couvrant de souillures et sous peine d'amendes élevées ; de toute la contrée des milliers de périèques et d'hilotes, hommes et femmes, se rassemblent pour les funérailles, se meurtrissent le corps et font entendre une immense lamentation en y mêlant l'éloge du roi défunt). — Chez les Dakka, la joie succède dès le lendemain à la tristesse parce qu'à ce moment a lieu la désignation du nouveau *Gangi* — normalement le neveu (fils de la sœur) du roi défunt, — désignation qui est faite par le prêtre (*Kameni*). Toutefois le roi désigné n'est pas immédiatement proclamé. Avant qu'il entre en fonctions, doit prendre place la cérémonie qui a lieu normalement tous les sept ans, de la circoncision des garçons, suivie du temps de retraite dans la brousse qui dure ici deux mois pendant lesquels ils portent le costume rituel fait de feuillage. Rhombes et cymbales se font encore entendre dans les nuits de cette période et l'on dit que c'est la voix des Ancêtres. Si un garçon meurt pen-

dant ce temps de réclusion, on dit que ce sont les fétiches qui l'ont dévoré. Le mystère de ces fétiches ou pénates (précisément les rhombes et cymbales sacrées dont la garde appartient au prêtre local) ne sera révélé aux nouveaux circoncis que quelque temps après leur sortie de retraite. Celle-ci donne lieu à une nouvelle fête au cours de laquelle les nouveaux circoncis reprennent le vêtement de leur sexe (le vêtement de feuillage est celui des femmes), revoient leurs mères (pendant leur retraite aucune femme n'est admise à les approcher, les mères ont dû se borner à déposer leur nourriture à une certaine distance du camp où elle leur est portée par des parents du sexe masculin). La bière préparée au moment des funérailles royales est de nouveau consommée en quantité considérable, des danses sont exécutées. C'est seulement après l'accomplissement de ces rites de sortie qu'a lieu l'avènement du nouveau roi.

Ainsi la tradition est formelle sur ce point que les rites d'adolescence et la circoncision des jeunes garçons ont lieu tous les sept ans et que le retour périodique de cette fête est précédé non moins normalement de la fin mystérieuse du roi régnant qui se répète aussi tous les sept ans. La conclusion, même si elle n'était pas confirmée par le cas voisin des Mundang, s'imposerait : le meurtre rituel du roi et le changement de règne sont compris comme en relation directe avec l'avènement d'une nouvelle génération, l'inauguration d'une nouvelle classe d'âge. Telle est à peu près aussi la conclusion que tire Léo Frobenius des informations que nous venons de résumer. « Cette induction ou conclusion, ajoute-t-il, est fortifiée par le fait qu'à chaque fête de circoncision est formellement attribuée la signification d'un sacrifice offert au roi défunt. Les Dakka déclarent nettement que tout le sang répandu en cette circonstance est à l'adresse du dernier roi. C'est même pour cela, d'après eux, que le nouveau roi ne peut être régulièrement reconnu avant que la fête de circoncision pour le roi défunt ait eu lieu. Si la proclamation avait lieu avant, dit-on, il arriverait vraisemblablement que le roi mourrait pendant la Fête de la circoncision » (1).

(1) L. Frobenius. — *Atlantis V, Dichten und Denken im Sudan*, pp. 51-55.

Il nous a paru intéressant de nous arrêter à ces détails, que l'on replacera sans difficulté dans les cadres précédemment indiqués à propos des rites de puberté africains, parce que nous y retrouvons sans peine quelques uns des éléments sur lesquels l'étude des fêtes de Pyanopsion envisagées sous l'angle où nous les avons considérées, a ramené notre attention : réunion des Mères, — qui se sont acquittées des fonctions de *dipnophores,* — et des fils au moment de la sortie de retraite, déguisements rituels, danses, réjouissances et bombances, mêlées d'éléments tragiques, de la conscience du danger surmonté.

Dans la légende athénienne le meurtre, — ou le suicide rituel, c'est tout un — du vieil Egée représente, avec la mort de l'athlète Androgée, — cet élément tragique. Il témoigne aussi que, de quelque façon, vivait encore dans le complexe des traditions qui avaient contribué à donner aux rites de Pyanopsion leur atmosphère propre, le sentiment d'une antique corrélation entre les pratiques du temps de la puberté et le renouvellement des pouvoirs mystiques des chefs. Cette corrélation ne pouvait, bien entendu, correspondre à quoi que ce soit, lorsque les cérémonies du rituel d'adolescence se sont répétées chaque année, ce qui paraît avoir été le cas au moins à une certaine époque. Mais il peut en avoir été autrement à une époque plus ancienne et, de plus, il est vraisemblable que si l'on admet l'existence d'institutions de ce genre, elles ont conservé longtemps, sinon même après la formation de l'unité de l'Attique, une base locale, qui comporte aussi des variantes locales. En tout cas la tradition paraît avoir été que le tribut des Enfants était payé au Minotaure tous les neuf ans (Plut., *Thés.,* 15 - Diod., 4, 61). Ce cycle de l'ennéaétéride est précisément le cycle caractéristique au bout duquel la royauté, dans les traditions helléniques, doit être confirmée, sinon renouvelée : ce que nous savons de plus certain de l'ancienne royauté des maîtres de Cnosse que symbolise le nom de Minos, c'est qu'elle est inséparable de l'idée de ce cycle novennaire (c'est-à-dire du cycle qui ramène le même événement après un intervalle de *sept* années, tous les huit ans selon notre manière de compter). (*Od.,* XIX, 178). C'est aussi tous les huit ans que les Ephores à Sparte interrogent les signes célestes pour procéder à la confirmation des pouvoirs des rois (Plut., *Agis,* 11). Le cycle novennaire se retrouve dans les rites du Lycée,

dans ceux qui commémorent à Delphes l'expiation d'Apollon à la suite du meurtre de Python, rites dont nous aurons à montrer la parenté avec les thèmes dont nous essayons de préciser le caractère.

La façon dont Egée met fin à ses jours (par un saut, soit de l'Acropole, soit dans la mer) convient d'ailleurs à un mode de suicide, ou de mise à mort rituelle. Nous avons déjà souligné qu'elle s'apparente à un thème d'épreuve ou d'ordalie qui a laissé des traces particulièrement nombreuses dans les récits dont Thésée est le centre. Thésée vainqueur d'une épreuve de ce genre, finira pourtant par succomber aussi à son tour dans les mêmes conditions. La légende de sa mort à Scyros, qui fait doublet avec celle de la mort d'Egée, confirmerait au besoin que, dans les schémas de l'histoire d'Athènes, une noyade (rituelle) était une terminaison normale de règne.

Il est impossible de savoir si la mort d'Egée était commémorée de quelque façon dans les actes cultuels, d'ailleurs nombreux, qui remplissaient la journée du 7 Pyanopsion. La façon extrêmement brève dont Plutarque mentionne les funérailles qui auraient eu lieu immédiatement avant la clôture des cérémonies par le sacrifice à Apollon, exclurait plutôt cette hypothèse. Egée, même s'il avait été présent, à un moment donné dans le rite (sous forme de l'inhumation ou de la « précipitation » de quelque mannequin, par exemple) paraît bien n'avoir survécu que dans le mythe.

Le nom qui est donné au vieux roi témoignerait toutefois que sa présence ici n'est pas fortuite. Si nous embrassons d'un coup d'œil rétrospectif le cycle rituel qui paraît avoir commencé au printemps pour s'achever avec le début de l'hiver, nous nous rappellerons que l'épisode initial a été le sacrifice de substitution d'une chèvre (et même dans la tradition d'une chèvre miraculeusement changée en bouc). Dans le dernier épisode du cycle que nous aurons à examiner dans un instant nous retrouverons la peau de la chèvre noire au titre de talisman magique. Le nom d'Aigeus ne peut, pour un Grec, s'interpréter valablement que comme signifiant l'homme (ou le dieu) à la chèvre. Si les pratiques de *courotrophie* dont nous proposons de retrouver la survivance dans les rituels athéniens du temps d'été ont été les rites d'entrée dans la classe des *couroi*, au temps où prévalait encore dans la société athénienne l'organisation cheva-

leresque que la société décrite dans les *Poèmes* nous a permis d'entrevoir, il convient de se souvenir que ces « *couroi* de la sainte Athènes » ou « des saintes Athénai », qui honoraient Androgée ou expiaient la mort d'Androgée — le *couros* type, — s'appelaient *Aigicoroi*, et dans une société hiérarchisée à l'ancienne manière féodale, constituaient vraisemblablement la classe des *Aigicoroi*, des Compagnons de la Chèvre (ou de l'Egide). La personnalité mythique du vieil Egée est demeurée assez falote dans l'histoire légendaire athénienne telle qu'elle se racontait à l'époque classique ; elle n'existe guère que par contraste avec l'éclatante personnalité de son fils. Sa généalogie même est obscure, ou plutôt inconsistante ; elle trahit la violence qu'il a fallu faire même à la légende pour introduire ces figures de mythe dans le canon de la liste des rois d'Athènes. *Aigeus* était parfois donné comme fils d'*Aigicorès* (Schol., *Dém.*, 24-18) à moins qu'il ne fut *Aigicoreus* lui-même. Ses affinités avec Poseidon sont connues, au point qu'il a été considéré assez souvent comme le dieu lui-même ou la personnification d'une de ses épithètes. En fait, la tradition donnait assez souvent pour père à Thésée, Poseidon. Mais il y a aussi plusieurs raisons de croire qu'avant d'être le dieu de la Mer, Aigeus avait été un Géant de la Mer (Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 583, n). Ces traits assez contradictoires montrent que la légende n'est pas arrivée sans peine à situer bien précisément l'Homme à la chèvre ou à la peau de chèvre dont le souvenir était lié au rituel des *Théseia*, ni à concilier des données qui faisaient de lui le père, peut-être l'initiateur et le persécuteur (cf. Plut., *Thés.*, 12) et aussi la victime du héros. Mais ces contradictions et ces imprécisions sont particulièrement intéressantes pour aider à comprendre comment un être mythique se détache progressivement de ce qui, dans un scénario rituel, est d'abord simplement un masque, entendons un personnage traditionnellement costumé. Car l'homme à la chèvre, et son doublet que nous allons retrouver dans un instant, Dionysos à l'Egide Noire, n'ont probablement pas été autre chose à l'origine. Le déguisement rituel et le masque, dans les scénarios d'initiation, ne sont pas seulement le fait des initiés. Ils appartiennent aussi aux maîtres d'initiation et directeurs des rites qui s'y rapportent. De ces déguisements, qui sont généralement des déguisements animaux, l'ancienne Grèce a connu — entre autres variétés, — deux sortes prin-

cipales, celle des hommes-chevaux et celle des hommes-boucs. On peut croire que des raisons ethniques, géographiques et économiques, ont originellement fait prédominer le premier type dans les régions du Nord et du Nord-Est, chez les Thessaliens, Macédoniens et Thraco-Phrygiens où la légende localise les plus anciens souvenirs concernant les Centaures, Satyres et Silènes. La Grèce rocailleuse du centre et du sud leur opposait ses hommes-chèvres, d'où sortiront un jour les chœurs *tragiques*. Les uns et les autres fusionneront ou échangeront leurs attributs lorsqu'ils se seront adjoints au cortège de Dionysos qui s'agrègera ces vieilles confréries. L'équivalence Aigeus-Dionysos-Mélanaigis soupçonnée par Maas (dans son compte rendu de Tœpfer, *Att. Gen.*, dans *G. G. A.* 1889, p. 803) est précisément une illustration d'un cas de transfert de ce genre. D'autre part, le cas du Centaure Chiron, le type même et le modèle du parfait éducateur, celui du Silène, chamane versé dans les arcanes du monde, nourricier de Bacchus, maître du vieux musicien Olympos, confident et initiateur du roi Midas, qui tient de lui le masque à tête de cheval ou d'âne, témoignent de la vocation pédagogique de ces hommes-chevaux. En Egée, nous proposons de reconnaître, sous une enveloppe différente, l'analogue de ces figures mythiques dont nous rencontrerons encore d'autres échantillons.

Le conte de Thésée.

Il faut enfin revenir sur un précieux détail que nous ont conservé les trop courts fragments d'Atthides avec lesquels a été construite la biographie du héros dans Plutarque. A propos des dipnophores dont nous avons vu le rôle dans les rites du 7, l'auteur ajoute : « On débite encore des contes, parce que les Mères firent des contes (aux compagnons de Thésée) pour les distraire et soutenir leur moral : καὶ μῦθοι λέγονται διὰ τὸ κἀκείνας εὐθυμίας ἕνεκα καὶ παρηγορίας μύθους διεξιέναι τοῖς παισί.

Nous avons, ici encore, la trace d'un usage rituel avec son *aition*. Une connaissance plus exacte des civilisations archaïques a notablement précisé les notions assez vagues qu'avaient les anciens philologues sur les origines orales des genres littéraires et, singulièrement, sur les conditions de

formation, de fixation et de transmission de la littérature orale. Des contes en particulier, nous savons, que tous ne se débitent pas n'importe comment ou en n'importe quelles circonstances. Pour diverses catégories d'entre eux, il en est qui ne se racontent convenablement, non seulement qu'en certaines saisons de l'année ou à certaines heures de la journée, mais il en est aussi au narré desquels conviennent plus particulièrement certaines solennités qui leur réservent une place particulière. Avec une liberté un peu plus grande et une plus grande variété dans le choix des sujets et l'agencement des épisodes, le conte, débité dans ces circonstances, a déjà quelque caractère du mythe, qui est en quelque sorte le commentaire officiel, récité, chanté, dansé ou mimé, de la cérémonie. Mais nous pouvons considérer que tout complexe rituel qui fait place à un moment où se débitent des contes plus ou moins traditionnels, est, par là même, un milieu *mythopoétique* d'élection. Plus que le mythe proprement dit, qui comporte certains éléments d'orthodoxie, le conte. dans ces conditions, est un commentaire libre et vivant, des scénarios rituels. La part de l'invention, de la fantaisie, de la libre adaptation et du renouvellement de thèmes traditionnels, ne peut qu'être plus grande quand il est fait appel, comme c'est ici peut-être le cas, à des personnes du sexe féminin, à des conteuses pour qui le commentaire de rites d'une initiation à laquelle elles sont restées étrangères, par définition, ne peut être qu'une traduction extrêmement libre, à l'usage précisément des non-initiés. C'est ce même caractère que nous avons déjà reconnu, par rapport aux initiations des sociétés sud-africaines, aux contes du type Sikouloumé, c'est-à-dire du type *Petit Poucet*. Ces remarques ont, semble-t-il, leur importance pour comprendre dans quelles conditions, sur un fond de pratiques archaïques, déjà même fortement altérées ou désintégrées, s'est peu à peu affirmé le type éminemment prestigieux du héros Thésée qui doit à une étonnante combinaison d'éléments archaïques et d'éléments modernes d'avoir vécu, d'abord dans l'imagination populaire, d'une vie intense et quasi surnaturelle ; incarnation de l'ancienne chevalerie héroïque et mystique, avec ses rites de fraternité, et aussi de la jeunesse athlétique et sportive de l'époque post-homérique, enfin des idéaux démocratiques et impérialistes de la cité du v^e^ siècle. Entre d'autres *dits* qui ont dû se débiter en la même occasion et

qui enjolivent d'autres thèmes narratifs le fond rituel de Pyanopsion — celui de Bacchus et d'Ariane, celui d'Androgée, celui, peut-être, de l'Homme à la Chèvre, ou du Dieu à l'Egide Noire, ou des ripailles d'Eirèsiônè — le *dit* de Thésée devait jouir d'une vogue exceptionnelle. Le nom du héros, d'où qu'il vînt, devait s'imposer à l'ensemble des solennités qui occupaient le lendemain et le surlendemain de la célébration des vieilles frairies du 7. Il y a apparence que le programme en fut remanié plusieurs fois avant l'époque où les inscriptions du IIe siècle (C.I.A., II, 445, cf. 444... 450) nous le font connaître avec quelque détail. Mais, dans ce programme même qui comporte à ce moment un exceptionnel déploiement de pompes militaires et de concours athlétiques ou hippiques, il faut voir moins encore la tradition des fêtes ordonnées pour célébrer le culte instauré lors de la translation des reliques après les guerres médiques, que la continuation des manifestations d'allégresse et des prouesses qui, très naturellement, devaient marquer, dans la vieille société athénienne comme ailleurs, le retour de la jeunesse au foyer civique et au foyer domestique. L'épigraphie témoigne qu'au IIe siècle encore, les courses aux flambeaux qui étaient l'attraction de la nuit du 8 Pyanopsion, comme les concours de lutte ou de vitesse qui remplissaient le jour suivant, avaient lieu par classes d'âge, *païdes* (les inscriptions agonothétiques les distinguent en quatre catégories), *éphèbes*, quelquefois (pour les lampadès) *néaniskoi*, enfin *andres*. Le 8 aussi, avait lieu un grand banquet où le peuple était convié gratuitement et qui n'est pas sans évoquer les orgies de nourriture qui, avec les orgies de danses, marquent assez normalement la clôture des cycles de rites du genre de ceux que nous venons d'étudier.

Au rebours du nom d'Aigeus, celui de Théseus est obscur. Le fait, d'autre part, qu'une partie des épisodes légendaires dont il est le héros se situent en dehors des frontières de l'Attique, autorise au moins l'hypothèse qu'il ait été seulement naturalisé en Attique, sans qu'il soit permis, toutefois, d'adhérer à toutes les conclusions qu'Otto Gruppe a cru pouvoir tirer, ici comme ailleurs, d'un principe d'exégèse discutable. Il suffira de rappeler que, pour les anciens, le nom du héros, mis en relation avec la racine du mot τιθῆμι, évoquait la notion de fondation, d'établissement, d'institution. Le mot *thesmos*, dont le sens est également discuté

dans le composé Thesmophore, est communément rattaché à la même racine et connote aussi l'idée de statut, d'institution. Le rapprochement n'est peut-être pas dû au hasard, pas plus que celui qui veut que Phytalos et les Phytalides aient été tour à tour les hôtes de Déméter et de Thésée. Nous avons souligné précédemment un certain apparentement entre la légende de Coré et celle de Thésée. Ces affinités s'expliquent, en somme, par ce fait que, partiellement coordonnées toutes deux à la donnée générale d'un cycle de retraite et d'initiations des jeunes gens, elles sont des légendes *d'institution,* en prenant le mot dans l'acception où Montaigne le prenait en parlant de l'Institution des enfants.

L'histoire de Thésée, à la lumière des analyses précédentes, offre donc l'intérêt, peut-être exceptionnel, de nous faire saisir comment naît, vit et grandit, un type de héros : né de l'imagination populaire, mais non d'un caprice de la fantaisie, il emprunte les éléments dont est faite sa personnalité et quelques-uns des épisodes qui composent sa biographie, aux émotions, aux spectacles, aux thèmes mythiques, que ramène périodiquement la solennisation du cycle des liturgies au renouvellement périodique des générations. Périodiquement aussi, sa personnalité se recrée dans le milieu mythopoétique qui s'établit à l'occasion de ces fêtes et, en particulier, au jour des Oschophories. Elle s'enrichit et s'ennoblit de tous les idéaux que, d'âge en âge, de nouvelles générations de célébrants et d'assistants apportent à l'accomplissement et à la compréhension des vieux rites : idéal de perfection chevaleresque et d'*institution* des enfants nobles et des *couroi* d'autrefois, gloire des championnats remportés dans les grands tournois athlétiques, exaltation du patriotisme dans l'Athènes nouvelle.

C'est de cette tradition orale que la littérature a reçu le type du héros athénien et les épisodes essentiels de sa biographie légendaire, d'abord, peut-être, sous forme d'infiltrations dans les parties récentes de l'Odyssée, puis lorsqu'un continuateur de la tradition épique au VI^e^ siècle eut pris le conte comme matière d'une *Théséide.* Le processus de la matérialisation, si l'on peut dire, du personnage vraisemblablement sorti de l'imagination des conteuses des Oschophories se poursuit alors rapidement, et en deux étapes successives : à la faveur de la crise morale des guerres médiques, et, semble-t-il, sous le patronage de Delphes, il s'ins-

talle dans la religion officielle : les combattants de Marathon avaient reçu de lui une aide surnaturelle ; peut-être dès ce moment recevait-il des honneurs divins et des sacrifices qui tendaient à le mettre à part de l'humanité. Mais sa légende imposait précisément qu'il ait été un homme, un échantillon modèle d'humanité. On s'avisa que son culte ne pourrait avoir pour objet convenable que ses reliques et puisque, naturellement, il n'existait rien à Athènes ou en Attique qui pût passer pour son tombeau, on eut tôt fait de s'aviser que ces reliques existaient quelque part, dans cette rocheuse et sauvage Scyros où on localisait, de diverses façons, sa fin. Cimon, qui venait de se rendre maître de l'île, ne faillit pas à les découvrir et il n'y a pas de raison de douter que la translation n'en ait été faite à Athènes, comme le veut la tradition la plus précise, en 476 ou quelques années plus tard (1). Il ne restait plus pour authentiquer définitivement la personnalité du héros favori de la nouvelle Athènes, considéré maintenant comme l'initiateur du synoecisme athénien et comme le précurseur de la démocratie, qu'à lui trouver une place, ainsi qu'au mystérieux Aigeus, dans la liste des anciens rois d'Athènes. Les atthidographes du IV^e^ et du III^e^ siècles vinrent à bout, sans difficulté, de cette tâche.

(1) Pour la discussion des témoignages cf. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1909, p. 198 sqq.

Appendices au chapitre IV.

I. Note sur la légende de Thésée.

Sur la légende de Thésée, voir C. Robert, *Die griechische Heldensage*, 1921, pp. 676-756 ; cf. les articles de L. Séchan, *Dictionnaire des Antiquités* (1912), de Steuding, dans le *Lexicon* de Roscher, t. V (1919).— O. Gruppe, *Griech. Myth.*, 1906, pp. 581-609.

L'authenticité des vers qui mentionnent Thésée dans *Il.* I, 265 et *Od.* XI, 631 (Thésée et Pirithoüs) est contestée. Mais l'aventure de Crète et les relations avec Ariane (*Chants Cypriens, Aigimios*), l'amitié avec Pirithoüs et la descente aux enfers (*Minyade*) et, sans doute, le combat contre les Centaures (*Iliade*, I, 265), étaient déjà connus des poètes cycliques et reportent certains éléments de la légende de Thésée au VII^e^ ou au VIII^e^ siècle. *Od.* XI, 321-325, connaît (interpolation dans la *Nekyia*) une version particulière de la mort d'Ariane. Vers la fin du VII^e^ siècle, Sappho mentionne les quatorze compagnons et compagnes de Thésée (cf. leur représentation sur le Vase François, début du VI^e^ siècle). L'enlèvement d'Ariane par Thésée est probablement figuré sur un vase de style géométrique (J. H. S. 1899, t. XIX) de facture proche de celle du Dipylon, et, dans ce cas, il s'agirait d'une des plus anciennes représentations d'une légende hellénique (VII^e^ s.). On a cru pouvoir établir une correspondance entre la localisation des épisodes de la légende de Thésée et l'aire de diffusion du style géométrique (Steuding ap. Roscher, V, col. 751). La célébrité de la légende en dehors de l'Attique est attestée de bonne heure (fin du VII^e^-VI^e^ siècle) par la figuration d'épisodes (plaquettes d'or de Corinthe avec représentation du combat avec le Minotaure ; — Thésée tenant une lyre et Ariane sur le coffret de Cypsélos : milieu du VI^e^ s.). La céramique athénienne témoigne, à partir de la même époque de la popularité et de l'enrichissement de la légende de Thésée au temps des Pisistratides et après les guerres médiques. Le Vase François (v. 570) illustre encore les épisodes les plus anciennement célèbres, Thésée, avec la lyre, et Ariane menant la danse des sept jeunes gens et des sept jeunes filles, qui viennent de débarquer et Thésée aux prises avec les Centaures. Les vases à figures rouges et l'œuvre de Bacchylide témoignent depuis la fin du VI^e^ siècle de la popularité de scènes ayant trait à la jeunesse du héros ou au voyage de Crète. La

coupe d'Euphronios, en sus du taureau de Marathon, évoque les épisodes de Sciron, de Cercyon et de Procuste ; et surtout l'accueil d'Amphitrite à l'adolescent que porte Triton et que protège Athéna. La série des exploits de Thésée se développe complètement, en regard de ceux d'Héraclès, aux métopes du Trésor des Athéniens à Delphes (début du V^e^ siècle). La fixation de ces épisodes et leur organisation dans un cadre biographique qui restera canonique remontent à une *Théséide* qu'il y a tout lieu de considérer comme contemporaine de Pisistrate (E. Sarnow, *Die Zyklischen Darstellungen aus der Theseussage in der ant. Kunst und ihre litterarische Quelle*, 1894).

Avec Steuding et Robert, et en tenant compte du développement de la légende de Thésée, on lui reconnaîtra l'Attique comme berceau ; probablement d'abord la *région côtière orientale* (Marathon, Aphidnai, Palène). Quand Thésée eut été adopté à Athènes, d'autres épisodes des traditions dont il était le centre se localisèrent sur la côte occidentale (Phalère et Munychie) et sur le pourtour du golfe saronique. L'idée d'une origine crétoise (Gruppe, Neustad, *De Jove Cretico*) est à rejeter, quoique, naturellement, il soit impossible d'affirmer que des variantes des thèmes de diffusion très générale dont est faite la légende de Thésée n'aient pas été représentées dans le folklore ou dans la mythologie de la Crète.

Steuding a dressé une sorte d'inventaire, qui est loin d'être exhaustif, des interprétations qui ont été données de la figure et de la légende de Thésée : on a voulu voir en lui le héros national ionien (Preller), une réplique hellénique du type de l'Hercule phénicien (Curtius : Der tyrische Heros in verklärter Gestalt), un paladin et un chevalier errant (Grote), le symbole de l'été (Petersen), et, naturellement, un héros solaire (Stack, Mähly, G. W. Cox), ou encore un Roi de Mai (E. Neustad, *De Jove Cret*, p. 36) ; le « fertility daimon » des Phytalides (Miss Harrison, *Themis*, p. 317 sqq.), ou encore l'émule d'Héraclès (Pottier), un doublet d'Apollon (Ed. Meyer), de Pluton (Krappe), et surtout de Poseidon (Robert, Usener), mais il a aussi des traits de Dionysos ; — un démon de l'orage (Wulff), ou de la tempête (E. H. Meyer), originairement un démon marin ravisseur de femmes et de bestiaux (Gruppe). La part plus ou moins considérable d'exactitude que comporte chacune de ces exégèses fait ressortir la complexité d'une figure du genre de celle de Thésée et l'impossibilité de la ramener à l'unité d'un type ou d'un prototype. Sa légende, précisément parce qu'elle a été un conte, avant de devenir un roman, met en évidence le caractère propre du conte qui est d'être une séquence de thèmes originairement indépendants.

En sus de ceux que nous avons essayé de mettre en lumière, l'étude des éléments anciens de la légende laisse reconnaître comme associés de bonne heure à la figure de Thésée deux thèmes dont l'identification est aisée. Thésée est le héros d'une victoire sur le taureau, qui implique sacrifice du taureau (originairement le taureau de Marathon). L'animal est

capturé et maîtrisé au lasso (sur les vases à figures rouges de style sévère et sur une métope du Trésor des Athéniens, (cf. Robert, *Heldensage*, p. 678, n. 2), rituel archaïque qui est aussi celui du sacrifice royal en Egypte et celui du sacrifice des dix rois de l'Atlantide dans le *Critias*. Un thème d'avènement ou d'habilitation à la royauté, comme il a été indiqué plus haut, se reconnaît ici. Quant à l'épisode d'Ariane, de célébrité particulièrement ancienne, on y verra une réplique de l'histoire du héros qui, soumis à une épreuve périlleuse sur l'ordre d'un souverain étranger, en triomphera grâce à la complicité que lui vaut l'amour de la fille du tyran.

II. Les Apaturies.

L'idée que le mois de Pyanopsion a été, anciennement, le mois réservé, à Athènes, à l'achèvement des initiations par lesquelles les jeunes gens s'agrégeaient aux groupements sociaux trouve une confirmation indirecte dans les quelques indications qui concernent la célébration des Apaturies. Nous savons, en effet, que cette fête, qui occupait trois jours, tombait aussi en Pyanopsion, mois déjà occupé par la solennité des Thesmophories et celle des Oschophories-Théseia. La date exacte n'est pas autrement fixée. Nous savons que c'était une fête des Phratries et qu'en particulier le troisième jour était celui où l'on procédait à la réception des nouveaux membres de ces associations. Dans l'Athènes des temps classiques, l'inscription dans une phratrie déterminée est un privilège héréditaire, à ce point que l'illégitimité est un motif d'exclusion. Toutefois, comme il a été déjà marqué (chapitre II), ce privilège n'est acquis que quand il a été sanctionné par un vote des membres de la Phratrie qui a lieu précisément au moment du sacrifice célébré à cette occasion. A la même époque, l'admission dans ces fraternités que forment les *génè* associés n'entraîne plus que des effets de droit privé. Mais avant l'institution des dèmes par Clisthène, il est vraisemblable qu'elle conditionnait l'accès à l'ensemble des droits civiques. On est même en droit de se demander si, à ce moment, l'inscription n'était pas retardée jusqu'à l'époque de la majorité, c'est-à-dire de la puberté.

De l'accord des témoignages anciens, il résulte que le troisième jour des Apaturies s'appelait *Couréôtis*. C'est ce jour-là qu'on procédait à l'admission des nouveaux membres des phratries, les deux jours précédents étant occupés, l'un (*dorpeia*) par un repas de corps, l'autre (*anarysis*) par un sacrifice à Zeus Phratrios et à Athéna Phratria. On expliquait *Couréôtis* en disant que c'était le jour de l'inscription des garçons et filles (*coroi* et *corai*). (Schol. Arist. *Acharn.* 146). Mais d'autres voyaient une allusion au fait que l'on coupait, ce jour-là, les cheveux aux enfants, pour en faire dédicace à Artémis (Hésych., Suidas). En fait le rite de consécration de la chevelure était étroitement

associé, en Grèce, comme ailleurs, à l'idée du franchissement de l'étape qui marquait la sortie de l'enfance, ou même de la petite enfance. Par ailleurs, les anciens distinguaient trois sortes de sacrifices offerts au jour de Couréôtis et à l'occasion de l'inscription de nouveaux membres des familles dans les phratries : *meion, koureion, gamèlia.* Ce sont des sacrifices distincts de ceux du jour précédent. *Koureion* concerne certainement de jeunes garçons, couroi ; *gamèlia* concerne les filles, sans qu'il y ait de raisons périmpoires pour établir qu'il s'agisse de sacrifices offerts au moment de la nubilité ou à l'occasion de l'admission de nouvelles mariées. *Meion* est certainement un sacrifice moins important que les autres et on en conclut, avec raison, qu'il est offert pour l'admission d'enfants plus jeunes, sans qu'il puisse être établi avec certitude qu'il s'agit d'enfants de moins d'un an. L'interprétation la plus probable de ces textes est, qu'aux temps classiques au moins, l'inscription dans les phratries se faisait en deux temps, une première fois dans la plus jeune enfance, une seconde fois à une époque qui, en principe, correspondait à la sortie de l'enfance. C'est à une conclusion de ce genre que se range Deubner (*Att. Feste*, p. 234) qui tient que *koureion* correspond au sacrifice marquant l'entrée dans l'âge de l'éphébie, en même temps que l'admission définitive dans la phratrie. *Meion* n'aurait correspondu qu'à une cérémonie préparatoire, simple présentation de l'enfant, peu après sa naissance, et dont les effets n'auraient été que provisoires (1). L'intérêt de cette explication pour la thèse qu'on a cherché à établir ici, est qu'elle met en lumière l'existence, à Athènes, d'un rituel de passage au temps de l'adolescence, lié à l'organisation par phratries (quel qu'ait été le caractère originel de ces groupements) ; elle permet aussi de conclure, de la forme même des mots *couréôtis, koureion,* que dans l'ancienne langue, le mot *couros* avait le sens même qui sera, plus tardivement, celui du mot éphèbe (première attestation : Xénophon) ; enfin il est extrêmement remarquable que l'habitude se soit conservée de célébrer, précisément en Pyanopsion, cette sorte d'initiation, en tant que fête des familles et des groupes de familles.

Nous doutons, cependant, qu'à l'époque classique, on ait attendu le moment de la puberté (des garçons et des filles) pour offrir les sacrifices *koureion* et *gamèlia.*

Ce que nous savons, par ailleurs, des solennités de la journée, éveille plutôt l'idée d'une fête enfantine dans le cadre familial. Critias, dans la jolie affabulation du *Timée*, se souvient d'y avoir participé à l'âge de dix ans (*Tim.* 21, b). Par la même occasion nous apprenons que l'usage était d'y instituer, entre écoliers, des concours de récitation de morceaux choisis des poètes classiques, forme puérile de ces agônes musicaux qui reparaissent, avec

(1) Pollux, 8, 107 : καὶ εἰς ἡλικίαν προελθόντων ἐν τῇ καλουμένῃ κουρεώτιδι ἡμέρᾳ ὑπὲρ μὲν τῶν ἀῤῥένων τὸ κούρειον ἔθυον, ὑπὲρ δὲ τῶν θηλέων τὴν γαμηλίαν.

d'autres joutes, dans les épisodes de clôture des cycles d'initiation. L'usage voulait-il aussi qu'on narrât des contes ce jour-là, comme il est attesté pour le 7 Pyanopsion ? Nous comprendrions, du même coup, pourquoi Platon a choisi précisément le jour de *Couréôtis* pour mettre dans la bouche de Solon le beau conte de l'Atlantide. D'autres particularités des maigres renseignements qui nous sont parvenus sur les Apaturies font également songer, comme nous le verrons, aux fêtes publiques de Pyanopsion.

Tout ceci peut être retenu comme témoignant en faveur d'une ancienne relation entre les cérémonies de réception des adolescents dans les phratries et leur admission dans la Cité à la suite d'un cycle dont nous avons cru reconnaître la clôture dans les rituels de Pyanopsion. Le traditionalisme familial aurait conservé, à titre de cérémonies privées, des usages qui avaient perdu une partie de leur signification le jour où l'entrée dans la vie civique dépendit d'autres pratiques et où la vogue même de nouvelles initiations vint réduire les usages de Couréôtis à de simples formalités. Ces formalités, dont la liaison avec un âge déterminé n'était plus nettement sentie, on eut même tendance à en reporter l'accomplissement à une époque de plus en plus précoce de la vie de l'enfant, pour lui assurer aussitôt que possible le bénéfice de la reconnaissance de ses droits par les *phratores*. D'où la présentation anticipée qui donne occasion au sacrifice mineur de *meion ;* d'où le rajeunissement probable des candidats à l'admission définitive par la célébration vers la dixième année, peut-être plus tôt, des cérémonies de la dédicace des cheveux et du sacrifice de substitution de la chèvre. Il semble que, d'une façon générale, à mesure que des rites de même nature perdent leur signification originelle, ils aient tendance à se perpétuer sous forme de cérémonies puériles ; l'observation de nos propres usages en fournirait, au besoin, la preuve ; nous aurons l'occasion de faire, à Sparte, et à propos des *Tithénidies*, une observation analogue.

On peut même croire que l'habitude prise de procéder prématurément à la consécration de la chevelure et sans attendre le moment de l'éphébie, a entraîné comme conséquence l'usage de symboliser la crise de l'adolescence par une autre forme d'offrande. Une glose d'Hésychius mentionne, en effet, l'offrande de vin faite à Héraclès par les futurs éphèbes (οἱ μέλλοντες ἐφηβεύειν) à l'occasion de la tonte de leur barbe. A Trézène, où la fête des Apaturies était mise en rapport avec l'union d'Aithra (la mère de Thésée) avec Poseidon (ou Egée), Athéna Apaturia se voyait consacrer dans son sanctuaire de l'île Hiéra une ceinture par les jeunes filles au moment de leur mariage. (Paus. II, 33, 1).

Une étymologie, déjà représentée chez les auteurs anciens et qui est probablement assez exacte, expliquait Apaturies par *pater* et voulait que les Apaturies aient été la fête de la réunion des pères (ou peut-être des *patrai*). Mais les *aitia* généralement donnés pour expliquer l'origine de la fête parlaient de diverses tromperies (*apatè*). Aithra avait été *trompée* par Athéna ; l'anec-

dote de la *tromperie* telle qu'elle avait cours à Athènes paraît témoigner que le cycle des Apaturies intéressait encore d'autres divinités que celles qui y jouaient un rôle comme protectrices naturelles des phratries et qu'il avait conservé le souvenir d'usages rituels qui ne nous sont plus directement connus, et qui, sans doute, étaient tombés en désuétude avec les modifications intervenues dans le caractère de la fête. Nous apprenons ainsi que Dionysos y avait place, encore que sa présence puisse apparaître insolite aux côtés des divinités garantes de la fraternité des génè. Dans l'*Etymologicum Magnum*, on trouve même l'indication que les Apaturies sont une fête de Dionysos ; mais nous avons vu d'autre part que, à une époque voisine de celle où se célébraient les Apaturies, dans le même mois de Pyanopsion, le cortège des oschophores était compris quelquefois comme accompagnant la montée du dieu vers la ville. D'autres éléments de la légende des Apaturies, d'interprétation également difficile si l'on admet que la fête a toujours eu le caractère de fête enfantine que nous lui voyons à l'époque historique, invitent aussi au rapprochement avec les solennités des Oschophories et des Théseia et s'accorderaient avec l'idée que les Apaturies, comme fête de réception des adolescents dans les phratries, ont été un doublet ou une forme archaïque des mêmes usages. Nous y retrouvons, en effet, le souvenir de déguisements rituels, d'agônes, peut-être de défilés cérémoniels. La joute que commentait la légende des Apaturies athéniennes était le duel du *Noir* et du *Blond*, dont Usener a cru trouver diverses variantes dans la mythologie hellénique (1). Il va de soi que l'interprétation qu'on a dû en donner à Athènes a pu varier au cours des temps, qu'on y ait vu une bataille de dieux (Apollon et Dionysos ? ou Poseidon ??), ou même, comme l'entend Usener, une joute saisonnière symbolisant l'opposition des temps d'été et d'hiver. Mais l'explication qui nous a été conservée par l'utilisation qu'en avaient faite les auteurs d'Atthides y reconnaissait la commémoration d'un combat judiciaire pour une contestation de frontière. Le champion du roi athénien, Mélanthios, avait tué son adversaire, le roi béotien Xanthos, en profitant traîtreusement de l'apparition d'un personnage revêtu d'une peau de chèvre noire, en qui on voyait Dionysos Mélanaigis. Un thème d'avènement transparaît ici aussi, puisque Mélanthios, champion de Thymoïtès, se qualifiait par sa victoire pour lui succéder.

En fait, comme dans maints autres scénarios agoniques ou triomphaux, celui que désigne la victoire est d'abord meneur de procession. Le vainqueur, Mélanthios, apparaît dans d'autres versions comme Andropompos, dont le nom évoque l'idée d'un chef de cortège (sinon, Andropompos est le père du « Noir » Mélanthios). Autant qu'on en peut juger, c'est à une désignation du même genre qu'aboutit l'agôn des Oschophories où le vain-

(1) Usener, *Göttliche Synonyme, Rhein. Mus.*, 1898, p. 366 = *Kl. Schr.* IV., p. 293 sqq.

queur « fait cômos avec le chœur » (Aristoxène dans Ath. XI, 490 F.). Nous retrouvons Dionysos à l'Égide noire dans la région de l'Argolide, symétrique de l'Attique, non loin de Trézène où la légende de Thésée et le culte d'Athéna Apaturia étaient également localisés. Au sanctuaire qui lui était consacré près d'Hermione, se célébraient annuellement des agônes qui prenaient la forme à la fois de joutes musicales et de jeux nautiques avec concours de plongeurs (Paus. II, 3, 1). Enfin, d'autres témoignages nous parlent de fonctions analogues à celles des diphnophores, remplies par les *oinoptai*, congrégation dont l'une des attributions était d'approvisionner, au moins en vin, l'un des banquets célébrés aux Apaturies. Il semble que cette congrégation n'était autre que celle des *Gérairai*, qui paraissent avoir représenté à Athènes les suivantes et, peut-être, les nourrices de Dionysos, et dont le nom rappelle celui des Nymphes *Géraistiades*, nourrices de Zeus à Gortyne (*Et. M.*).

CHAPITRE V

ΔΕΛΦΙΚΑ

Le jeu du Steptérion

CHAPITRE V

Le jeu du Steptérion

Le cycle novenaire de Delphes : le rituel du Septérion et l'exode à Tempé. — Le jeu de la Dolonie. — Python et les jeux pythiques. — La « Coré » de Delphes et les initiations féminines.

Le calendrier des fêtes athéniennes, si lacunaire que soit notre connaïssance des rituels qui y trouvaient place, est le seul qui nous permette une vue d'ensemble sur la succession des temps liturgiques dans une cité grecque. Pour les autres parties du monde grec, les quelques notices qui nous font connaître quelques-unes des fêtes innombrables qui s'y célébraient nous permettent à peine de nous faire une idée extrêmement succincte des particularités les plus saillantes qui distinguaient quelques-unes d'entre elles. Cependant ces informations fragmentaires nous laissent au moins l'assurance que des liturgies célébrées par des groupes de jeunes garçons ou de jeunes filles, d'un type analogue à celles qui ont retenu notre attention à Athènes, étaient répandues dans les autres cités. Sans prétendre tirer de ces pauvres renseignements, si diligemment réunis et si prudemment commentés dans l'excellent recueil de M. P. Nilsson (1), autre chose que des termes de comparaison avec ce que nous a appris l'analyse des complexes athéniens, il est important de nous demander maintenant ce que quelques rapprochements de ce genre peuvent apporter comme éléments de discussion à la théorie que nous avons proposée d'une relation originelle de ces cérémonies avec des pratiques d'initiation collective des jeunes générations.

(1) M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, 1906.

Le cycle novenaire de Delphes : le rituel du Steptérion et l'exode à Tempé.

Deux allusions extrêmement concises de Plutarque nous ont conservé le souvenir d'un intéressant ensemble de cérémonies célébrées tous les huit ans à Delphes (1).

(*Quest. gr.* 12) :

« On célèbre à Delphes successivement trois fêtes *ennéaétérides* : le *Steptérion*, l'*Héroïde*, la *Charila* ; le Steptérion paraît être la représentation du combat de Python contre le dieu ainsi que de la fuite et de l'exil (φυγῆς καὶ ἐκδιώξεως) qui eurent lieu après le combat. Car, pour certains, Apollon s'enfuit après le meurtre pour être purifié ; pour d'autres, Python blessé s'enfuit par la route dite maintenant la Voie sacrée, Apollon le poursuivit et ne manqua que de peu ses derniers moments ; car il le rejoignit à l'instant où il venait de succomber à sa blessure et où il recevait la sépulture par les soins de son fils, appelé, dit-on, *La Chèvre*. Le Steptérion est la représentation de ces faits ou d'autres du même genre ».

(*De Def Orac.* 15). La conversation engagée en présence de deux personnages versés dans les choses saintes a dérivé sur l'inconvenance des actes mis sur le compte des dieux et célébrés par les poètes, tel le duel d'Apollon et de Python pour la possession de l'Oracle. Cléombrote proteste qu'il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'*aition* communément donné des cérémonies les plus saintes. Sa réponse à une question de l'historien Philippe prouve que ces cérémonies, qui comportent un élément de mystère, ont rapport au Steptérion.

« Ce sont, dit-il, celles qui ont trait à l'oracle, celles à la célébration desquelles la Ville conviait, récemment, tous les Hellènes, des Thermopyles à Tempé : or la cabane de bois (*calias*)

(1) Sur le Steptèrion, outre les textes dans Nilsson, *Gr. Feste*, 151 et Farnell, *Cults. of. Gr. St.* IV, pp. 291-295 ; Usener, *Heilige Handlung*, A.R.W. 1904, p. 313 sqq. = *Kl. Schr.*, IV, p. 477 sqq. ; J. Frazer, *Pausan*, III, p. 55 ; J. Harrison, *Themis*, 1912, pp. 424-429. — Plus récemment L. Gernet, *Dolon le loup*, *Mélanges F. Cumont*, 1937, I, p. 189 sqq. — Le nom de la fête est obscur et l'orthographe même du mot prête à discussion, Septèrion ou Steptèrion. Cette dernière forme suggère que des couronnes ou des guirlandes y jouaient un certain rôle. La forme *Septèrion* (Hésych. : καθαρμός, ἔκθυσις) est retenue par Pfister dans P.W. IV, 1923 (s. v.).

qu'on construit à ce propos tous les huit ans sur l'aire sacrée, n'est pas la tanière que serait la retraite d'un serpent, mais le modèle de la demeure d'un roi ou d'un tyran, et cette agression silencieuse dont elle est l'objet par ce qu'on appelle la *Dolonie*... (texte corrompu) (1), puis, à la lueur des torches, on amène le garçon dont les parents sont encore en vie (*coros amphithalès*), on met le feu à la cabane, on renverse la table, et, sans tourner la tête, on s'enfuit par les portes du sanctuaire ; et pour finir, les errements de cet enfant, la servitude qu'il subit, les purifications qui ont lieu à Tempé, tout cela laisse conjecturer quelque audacieux forfait. Car il est ridicule de prétendre qu'Apollon, pour avoir tué une bête féroce, a dû s'enfuir aux extrémités de la Grèce pour se faire purifier... Le récit que j'ai entendu faire jadis de cette fuite et de cet exil est parfaitement ridicule et invraisemblable ».

Strabon (VIII, 422 C) témoigne de l'usage encore en vigueur de son temps à Delphes, de construire un pavillon (*skènè*) de Python et d'y mettre le feu en souvenir de ce qui avait été fait après la victoire d'Apollon.

Il convient de rapprocher de ces textes les témoignages assez nombreux qui nous font connaître que, d'autre part, les jeunes Delphiens rapportaient de Tempé des branches et des couronnes de laurier. Le témoignage le plus étendu est celui d'Elien (*Hist. Var.* III, 1). Après avoir décrit le site de Tempé et vanté la fraîcheur des bords du Pénée, il ajoute :

« Toute la population d'alentour s'y transporte, y sacrifie, s'y donne rendez-vous et organise des parties pour boire en commun. Tant de gens font sacrifice, que les consécrations se poursuivent sans discontinuer et que, tout naturellement, qui vient à pied ou en barque, est accueilli au milieu des odeurs les plus délicieuses. Ainsi le lieu s'exalte d'une majesté qui convient au divin. C'est là, en effet, au dire des Thessaliens, qu'Apollon Pythien vint faire pénitence, sur le commandement de Zeus, quand il eut abattu de ses flèches le dragon Python, encore gardien de Delphes, à l'époque où Terre détenait l'oracle. Le fils de Zeus et de Latone se couronna de ce laurier de Tempé, prit en sa main une branche de ce même laurier, et se rendit à Delphes prendre possession de l'oracle. Aussi y a-t-il un autel, à l'endroit même où le dieu prit la couronne et cueillit le rameau. Aujourd'hui encore, tous les huit ans, les gens de

(1) μὴ αἰόλα δὲ...ἄγουσι, **Mss**, ἐν ᾗ Αἰολάδαι (**Reiske**), αἱ Ὀλεῖαι (**Dübner**), **corrections arbitraires.**

Delphes envoient des garçons des meilleures familles, dont l'un est chef de mission. Ils se rendent à Tempé, y font des sacrifices extraordinaires, et reviennent avec des couronnes faites du laurier dont le dieu se couronna jadis. Ils suivent la route appelée Pythias... »

Elien omet de dire, ce qui est attesté, par ailleurs (Plut., *De mus.*, 14, 1136 A, Et Byz.s. v. *Deipnias*) que l'archithéore revenait lui-même porteur du rameau d'olivier sacré. Il n'est pas douteux, comme il a été admis généralement, que cet archithéore qui tous les huit ans va sacrifier à Tempé et en rapporte processionnellement une branche de l'olivier sacré est le même que le *coros amphithalès* qui, dans la version précédente, prend la fuite vers Tempé après la célébration des rites obscurs du Steptérion. L'imperfection de nos sources est largement illustrée par la nécessité de recourir à plusieurs d'entre elles pour avoir une description, non pas, bien entendu, complète, mais approximativement cohérente, d'un ensemble dont les deux parties (le départ et le retour de Tempé) sont évidemment et nécessairement solidaires.

La difficulté d'interprétation des mêmes documents résulte, non seulement de leur caractère tardif, mais des données extrêmement insuffisantes dont nous disposons sur la façon dont ont réagi, dans le milieu très spécial de Delphes, les éléments traditionnels de culte et les préoccupations d'ordre théologique qui semblent avoir ici atteint à un degré de développement exceptionnel dans le monde grec.

Du point de vue qui nous occupe, il n'est pas de première importance de savoir si les fêtes auxquelles les Grecs « des Thermophyles à Tempé » avaient été conviés avec éclat au temps de Plutarque sont exactement même chose que les Panégyries au bord du Pénée complaisamment décrites par Elien et qui, de son temps encore, paraissent avoir fait courir toute la contrée. Nous pencherions pour l'affirmative, et il en résulterait que l'attraction de ces fêtes aurait été moins les singuliers usages observés à Delphes au départ de la *théorie* que les dévotions à l'autel de Tempé qui coïncidaient probablement avec son séjour dans ce canton. L'expression dont se sert Cléombrote pour en désigner la célébration, annoncée par les autorités de Delphes (ἡ πόλις κατοργιάζουσα), peut suggérer que ces cérémonies comportaient un certain élément de mystère et que l'invitation s'adressait à des candidats à une initiation ; en fait, d'autres

témoignages plus tardifs encore (1) parlent aussi de mystères à Delphes. Mais ces indices ne permettent pas de se prononcer sur leur antiquité et l'on y verra plutôt une innovation tardive et une concession aux tendances d'une époque. Il s'entend, d'ailleurs, que du moment où les sacrifices faits à Tempé passaient pour une imitation de ceux par lesquels Apollon avait lavé la souillure du meurtre de Python, une idée de sanctification et de rémission, voisine de celle qui existait dans divers cultes à mystères, a dû aisément s'attacher à leur répétition.

Par ailleurs, le rituel du Steptérion comporte indubitablement des éléments archaïques, comme on peut le conclure non seulement du caractère singulier des pratiques qui s'y rapportent, mais surtout de leur relation avec l'ancien cycle novenaire. Quant à l'influence du sacerdoce apollinien dans l'aménagement liturgique des coutumes en question, nous serions porté à l'apercevoir dans trois directions principales : 1°) L'itinéraire à grand rayon qui, de Delphes, conduit jusqu'au nord de la Thessalie, doit être envisagé comme un élément de ce réseau de voies sacrées dont le développement paraît avoir été régulièrement lié au rayonnement des centres principaux de la religion apollinienne. On le comparera à celui que passaient pour emprunter les prestations sacrées des « Hyperboréens ». La description de la route « pythienne » dans Elien qui nous la montre gagnant, à travers la Locride occidentale, la Doride, le pays des Maliens et celui des Ænianes, la Thessalie, qu'elle aborde par la région de Phères, montre assez que cette route n'était que l'expression de la solidarité des cantons de la Grèce du centre et du nord groupés dans l'Amphictyonie delphique — 2°) L'intention systématique n'est pas moins évidente dans la préoccupation de coordonner les usages observés à l'occasion de l'ennéaétéride au mythe qui occupe une place centrale dans la dogmatique de Delphes, celui de la victoire d'Apollon sur le dragon et de la fondation de l'oracle. Des maigres indications données par nos sources, il résulte, au moins, avec évidence que cette coordination était peu satisfaisante et que les Anciens trouvaient fragiles les bases sur lesquelles elle reposait. Les Modernes ont admis assez

(1) *Confess. S. Cypriani*, Nilsson, *Op. cit.*, p. 152, n. 2. — Epiphanius, *Adv. haer.*

volontiers que la mystérieuse cérémonie de la nuit de la *Dolonie* avait pour objet de mimer le meurtre du dragon. Mais les observations de Cléombrote, rapportées par Plutarque, tendent précisément à exclure cette hypothèse. D'autre part, on ne pouvait, sans violenter les traditions, transporter à Tempé la fin de Python. Aussi bien la dépouille du monstre, en pourrissant sur les rochers de Pytho, n'avait-elle pas valu son nom à ce lieu fameux ? On ne peut éviter de se ranger au sentiment très juste de Nilsson que le rituel est ici antérieur au mythe et indépendant de lui. — 3°) C'est enfin indiscutablement une préoccupation théologique, caractéristique des tendances prévalant à Delphes, qui a conduit à interpréter les rites pratiqués à Tempé comme des rites de purification et d'expiation du sang répandu par l'effet de la victoire sur Python. Pas de sang versé, et pour quelque cause, qui n'entraîne une souillure et ne nécessite des purifications, telle est la maxime que le clergé de Delphes a voulu faire prévaloir, au moins dès le VI^e^ siècle. Apollon lui-même s'était soumis à la règle qu'il prétendait imposer. Il avait donné l'exemple en se soumettant aux pratiques d'absolution, alors même que le sang répandu était celui d'un monstre. Telle était la leçon du Steptérion.

Il reste que ces éléments proprement delphiques se sont surajoutés à un schéma cérémoniel préexistant qui peut correspondre à d'anciennes coutumes locales, ou avoir été modelé sur les pratiques analogues d'une autre localité. Sur leur caractère, les interprètes modernes sont restés assez imprécis. On a cru reconnaître dans les cérémonies du Steptérion diverses formes de sacrifice, sacrifice d'un animal sacré (1), mais ce sacrifice n'est précisément pas attesté, — holocauste sur un bûcher sacrificiel de forme particulière, qui aurait éveillé l'idée d'une hutte (2), mais il est précisé qu'il s'agit d'un édifice qui a quelque chose d'un palais. Usener, qui place le Steptérion au fort de l'été, y voyait un rite destiné à amener la pluie en délivrant les eaux bienfaisantes, captives d'un dragon (3), mais c'est oublier que la cérémonie n'a lieu que tous les huit ans. En réalité,

(1) J.-E. Harrison, *Prolegomena*, p. 102, interprétation abandonnée dans *Themis*, p. 427.

(2) Nilsson, *Op. laud.*, p. 156.

(3) Usener, A.R.W. 1904, p. 338.

aucune explication ne peut être retenue qui ne vaille pour l'ensemble du rite novenaire dont les éléments ne peuvent être dissociés. Le rite pratiqué sur l'aire sacrée de Delphes n'est que le premier temps du cycle qui s'achève avec le retour des jeunes gens qui reviennent de Tempé porteurs de lauriers sacrés.

A prendre les choses ainsi, le thème général de la fête célébrée tous les huit ans, sous le patronage des autorités de Delphes, se laisse assez aisément ramener au thème ordinaire des cérémonies de restauration périodique des pouvoirs (1). Le passé aboli est l'objet d'une destruction que symbolisent la mystérieuse agression du Steptérion et l'incendie qui en est la conséquence. Le temps nouveau est rituellement instauré avec la quête et l'entrée solennelle du laurier nouveau qui joue ici le rôle du mai des coutumes de l'Europe septentrionale de l'eirèsiônè des fêtes athéniennes. Le cycle « novenaire » concorde particulièrement avec le retour périodique d'une restauration de ce genre. Certains détails que nous fournissent les sources, le caractère d'agression furtive qui est propre à la nuit de la Dolonie, le fait qu'il soit spécifié que la cabane destinée à être incendiée doit être considérée comme un palais, éveilleraient même assez naturellement l'idée que cette restauration des pouvoirs a pu avoir, comme bien souvent en pareil cas, pour premier acte, le meurtre rituel, réel ou simulé, du roi. Mais nous savons que restauration du pouvoir et avènement des générations ont des affinités multiples, et il est difficile de ne pas être frappé d'une analogie générale entre les thèmes rituels de l'ennéaétéride delphique et ceux dont nous avons admis la relation probable avec les origines de la geste de Thésée.

Tous les huit ans, le tribut payé à Minos provoque l'exode d'une partie de la jeunesse athénienne vouée à une aventure dangereuse. *Tous les huit ans,* l'élite de la jeunesse de Delphes encourt un exil temporaire après avoir pris part à une entreprise nocturne et dangereuse. Le héros de l'aven-

(1) C'est à une explication de ce genre que s'est arrêtée Miss Harrison, *Themis.* Le rituel est un *Eniautos-festival,* mais adapté à une grande année au terme de laquelle a lieu une restauration de pouvoir royal. Je comprends mal comment L.-R. Farnell (*Cults. of. Gr. St.* IV, 291) peut voir à l'origine des jeux pythiques qui reviennent tous les quatre ans (originellement tous les huit ans) « a harvest thanksgiving ».

ture athénienne, guidé par la lumière de la couronne que lui a remise Ariane, réussit à s'échapper du labyrinthe, qui est le palais de Minos, après avoir vaincu en duel le Minotaure. Les jeunes Delphiens réussissent à s'échapper d'un édifice cérémoniel, qu'on dit figurer un palais, après avoir pris part à la lueur des torches à un combat rituel qui passe pour commémorer le duel d'Apollon et du monstre Python. Sauvés de divers périls, les compagnons de Thésée, chargés de branchages et de sarments (? en tant qu'oschophores) font une rentrée triomphale en même temps que l'*eirèsiônè*, c'est-à-dire le tronc d'olivier sacré ; après diverses épreuves, le cortège des jeunes garçons qui accompagne le *coros amphithalès*, figurant Apollon, retourne à Delphes en y escortant le laurier sacré et avec des couronnes et des rameaux de laurier. Ces rapprochements sont en eux-mêmes assez remarquables, surtout si l'on tient compte du fait que le rituel delphique ne nous est connu que de façon très incomplète assurément, moins par une description que par le hasard de quelques allusions empruntées à des auteurs plus préoccupés de polémique que soucieux de précision. Leur principal intérêt résulte du fait que, tandis qu'en Attique, c'est surtout une tradition mythique qui nous permet de reconstituer l'unité d'un complexe rituel qui n'est plus représenté que par des éléments épars, les usages observés à Delphes tous les huit ans laissent reconnaître — sous-jacente en quelque sorte à l'interprétation dogmatique, — la continuité d'un complexe cérémoniel qui, adapté au cours des temps à des fins diverses, se décompose encore nettement selon les trois moments qui correspondent à des rites d'entrée en retraite, d'épreuves et de retour des jeunes garçons. Non moins remarquable est aussi le fait que ces rites, qui ont persisté, à Athènes, sous forme de liturgies annuelles, sont demeurés, à Delphes, caractéristiques d'un cycle qui ne les ramène qu'à intervalle de huit années (1).

(1) Il reste remarquable que l'auteur de la *Confessio S. Cypriani* (AA. SS. Sept. VII' p. 222) établisse une relation entre l'initiation des jeunes enfants et la représentation du combat contre Python : Cyprien aurait été voué, enfant, à Apollon : ἀντεθεὶς τῷ Ἀπόλλωνι κειμήλιον, μυηθεὶς ἔτι νήπιος τὴν τοῦ δράκοντος δραματουργίαν. La précision du renseignement sur un rituel qui peut être difficilement autre que celui du Steptérion paraît exclure l'hypothèse d'une invention gratuite.

Le jeu de la Dolonie.

Plusieurs détails méritent d'ailleurs un examen plus attentif. Ce que nous apprend Plutarque de la maison de bois (*calias*) édifiée sur l'*aire*, c'est-à-dire sur l'esplanade où aboutit la Voie Sacrée, et qui imite une demeure royale ; — de l'attaque silencieuse dont elle est l'objet « par ce qu'on appelle la Dolonie » ; — du rôle que joue dans cette attaque le *coros amphithalès*, escorté de porteurs de torches, — du tumulte au cours duquel la table est renversée et le feu mis à l'édifice, — de la fuite précipitée qui en est la suite « par les portes du *hiéron* », ce qui, à prendre l'expression à la rigueur et vu la situation de l'*aire*, indiquerait plutôt une retraite en amont de la voie sacrée, qu'en aval, dans la direction qui, d'après la version des *Questions grecques*, aurait été celle qu'aurait prise, vers Tempé, le dragon expirant, — tout cela pique notre curiosité, sans la satisfaire. On a parlé d'un drame sacré (1), d'un mystère analogue à ceux du Moyen âge, qui aurait été joué sur l'aire sacrée au retour périodique de la fête.

Il faut bien avouer que cette interprétation séduisante s'accorde assez mal avec ce qui résulte de l'analyse des textes. On ne nous dit pas que Python ait été figuré d'une façon quelconque et on conteste que l'édifice ait évoqué, en quoi que ce soit, ce qu'on imagine être l'antre d'un dragon. L'attaque a lieu en silence et tout se passe à l'intérieur de l'édifice de bois, ce qui ne s'accorde guère avec l'idée d'un spectacle. Enfin, s'il s'agissait d'une représentation donnée devant des pèlerins, en une occasion dont la solennité aurait attiré une grande affluence, l'emplacement de l'aire sacrée paraît bien exigu, surtout si elle était occupée par une construction qui semble l'avoir enclose. Il ne pouvait guère y avoir de spectaculaire, outre l'arrivée aux flambeaux, que l'embrasement, terminaison prévue de la cérémonie.

Si l'on tient compte de ces observations, on émettra l'hypothèse que la nuit du Steptérion était moins occupée par une représentation, que par un jeu, qui consistait à enlever par surprise l'édifice, défendu apparemment de quelque façon, et à s'emparer de ce qui s'y trouvait en

(1) E. Kalinka : *Die Urform der gr. Tragödie*, 1924.

renversant la table dont il est question. L'étude de complexes cérémoniels directement observables montre que des jeux de ce caractère, qui opposent initiés et non initiés, masques et candidats à l'entrée dans la société des masques, sont un épisode assez normal des préliminaires de ces initiations. Les classes d'âge s'opposent, s'affrontent et affirment leurs préséances dans ces joutes souvent plus burlesques que violentes. Deux textes remarquables, relatifs à l'acquisition du masque *Do*, chez les Bobo (Haute Volta) recueillis par le Dr. J. Cremer et publiés par H. Labouret dans ses *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises* (t. IV, p. 113-133), illustrent à merveille le caractère de ces coutumes. Nous renvoyons aux indications qui ont été déjà extraites plus haut des récits savoureux, mais difficiles à résumer, de l'informateur (1). Placés sous la protection des « gens de Kohui » qui président à l'initiation et aguerrissent les néophytes contre la terreur que leur inspirent les masques, les enfants s'enhardissent, sortent du quartier où ils passent la nuit ; les plus délurés vont porter des paquets de feuillage et des fagots d'épines devant les maisons des jeunes hommes plus âgés ; les masques les poursuivent, les attrapent quand ils peuvent, leur lancent des cailloux ; ceux qui sont touchés doivent donner une sorte de gage. Après diverses brimades, la paix se rétablit et, initiés à leur tour, les jeunes acquièrent le droit de revêtir les masques et vêtements de feuillage et de bénéficier des privilèges et licences qu'ils confèrent. Dans l'exemple précédent, le jeu paraît avoir pour théâtre un quartier ou certaines maisons du village et il n'est pas question d'un édifice spécialement construit pour recevoir les néophytes. Mais, nous savons, par les exemples sud-africains notamment, que des constructions de ce genre (*Daggara, Mopato, Ssungi*) sont assez fréquemment aménagées comme lieux d'épreuve ou de retraite, constructions temporaires, auxquelles le feu est souvent mis après l'accomplissement des rites.

Quant aux batailles rituelles entre jeunes garçons, nous avons déjà relevé incidemment qu'elles étaient mentionnées à propos de l'initiation précisément aux plus fameux mystères et dans la légende même de la fondation de ces

(1) Voir ci-dessus p. 221.

mystères. « En souvenir (de Démophon) dit Déméter en prescrivant les règles de son culte à Eleusis, au temps marqué, à chaque anniversaire, les gars d'Eleusis mèneront les uns contre les autres guerre et rude bataille, sans trève, à toujours ».

ὥρῃσιν δ'ἄρα τῷ γε, περιπλομένων ἐνιαυτῶν,
παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνὴν
αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συναύξουσ' ἤματα πάντα.

(Hymne à Dém., 266-268).

Le texte transmis a paru assez singulier pour comporter la conjecture αἰὲν Ἀθηναίοισι (Matthiae). Mais la correction, même en tenant compte d'une rivalité prolongée entre Athènes et Eleusis (1), est d'autant moins nécessaire qu'une certaine notoriété était attachée, dans l'antiquité, à ces joutes traditionnelles de la jeunesse éleusinienne. Nous savons même, par une glose d'Hésychius, que la fête à laquelle elles se rattachaient s'appelait *Ballètys*, et qu'elle passait, en effet, pour commémorative de l'enfant Démophon (2). Que la *Ballètys* qui impliquait vraisemblablement une bataille à coups de pierre fut éleusinienne, plutôt que proprement athénienne, paraît résulter, non seulement de la mention de Démophon, mais de la façon dont Athénée (IX, 71, 406 A) conçoit la λιθίνη βαλλητύς. Les batailles rangées entre garçons faisaient partie du système de l'éducation dorienne et nous les retrouverons en Crète. L'idée que l'on doit se faire des célèbres épreuves d'endurance au cours desquelles des éphèbes étaient sévèrement fustigés près de l'autel d'Artémis Orthia nous permet

(1) Cf. Ch. Picard, *Les luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis*, Revue historique, 1931.

(2) Hésych. s.v. Βαλλητύς· ἑορτὴ Ἀθήνησιν ἐπὶ Δημοφῶντι τῷ Κελεοῦ ἀγομένη.

On rapprochera aussi la curieuse allégation d'Artémidore d'Ephèse *Oneirocrit*, I. 8, d'après laquelle, à l'instar de la jeunesse Ephésienne (παῖδες Ἐφεσίων), les jeunes athéniens se seraient adonnés à Eleusis, en l'honneur des déesses à des combats de taureaux. Un texte poétique qu'il atteste paraît une reminiscence des vers 266-267 ou d'un passage qui les aurait imités : κοῦροι Ἀθηναῖοι περιτελλομένων ἐνιαυτῶν. Au surplus il serait possible qu'il s'agisse de masques. Du moins à Ephèse, nous savons, par Athénée, X, 25, 425 C que les jeunes gens qui servaient d'échansons dans le temple de Poseidon s'appelaient tauroi. — Ajoutons que la correction de Matthiae n'a pas été retenue par les éditeurs les plus récents de l'hymne, Allen et Sikes, 2e éd. refondue par Halliday, 1936 et J. Humbert, 1936.

probablement d'établir un rapprochement plus direct avec le jeu dont le Steptérion était l'occasion. Les témoignages les plus anciens conduisent, en effet, à admettre, comme nous le verrons ultérieurement, que les coups de fouet sévèrement distribués ne l'étaient pas par flagellation proprement dite, au moins dans la forme originelle du rite, mais au cours d'une scène tumultueuse dans laquelle un parti de jeunes garçons, s'efforçant de monter à l'assaut de l'autel d'Orthia pour y enlever le plus grand nombre possible des fromages qui y étaient déposés, en était écarté par d'autres garçons munis de lanières dont ils devaient se servir sans pitié (Xen., *Rep. lac.*, 2, 9 et Plut., *Arist.*, 17). On imagine sous une forme analogue les suites du coup de main tenté dans la nuit du Steptérion et dont les conséquences devaient être de s'emparer de la table qui s'y trouvait dressée et de la renverser.

Le propre de ces batailles traditionnelles entre bandes adverses, c'est que, dépourvues originellement de signification autre que celle qu'elles tiennent de l'antagonisme naturel des groupes qui se qualifient en joutant, elles offrent une plasticité admirable aux interprétations mythiques, desquelles il ne convient pas de séparer, ici, les interprétations historiques. De tels usages naguère encore en vigueur dans notre Europe paysanne, étaient souvent compris comme commémoratifs d'épisodes des Croisades, des guerres entre Anglais et Français, d'événements militaires dont le souvenir s'était conservé dans l'histoire locale.

Mais prenons bien garde que telles explications de mythologie rudimentaire — par exemple le combat de l'Eté et de l'Hiver, la dispute de l'Ancienne et de la Nouvelle Année — souvent retenues par les folkloristes et historiens modernes des religions comme de nature à rendre compte de tels usages, — étiologiquement et idéologiquement, — ne présentent pas un moindre caractère de fantaisie et de convention. Les batailles d'adolescents dont certaines fêtes, liées, en général, à certains moments caractéristiques d'un complexe rituel, nous offrent maints exemples, témoignent de cette même plasticité par rapport aux thèmes explicatifs. Plutarque, dans sa *Vie d'Aristide* (17), laisse voir que l'épreuve d'endurance, de caractère certainement très archaïque, dont l'autel d'Artémis Orthia était le théâtre, avait trouvé, contre toute vraisemblance, un élément d'explication mythique

dans la prétendue commémoration d'un épisode, certainement apocryphe, de la bataille de Platée. L'attraction du grand mythe delphique de la « Victoire sur le Dragon » ne pouvait manquer de s'exercer sur l'interprétation donnée du combat nocturne sur l'aire devant le sanctuaire. Le point intéressant, c'est que cette influence, contrairement à ce qui a été admis quelquefois, ne paraît pas avoir modifié essentiellement le caractère d'une action sacrée qui, dans le principe, n'avait rien à voir avec Python. D'ailleurs, d'autres thèmes explicatifs semblent avoir fait une certaine concurrence à l'*aition* d'origine proprement sacerdotale. Le nom de *Dolonie*, attaché probablement à l'un des épisodes, laisse entrevoir qu'on y voyait aussi, sans raison bien certaine, la représentation d'une scène popularisée par l'Iliade. Usener a même cru pouvoir aller plus loin dans cette voie et, sur des bases à vrai dire un peu fragiles, avancé que le scénario rituel avait fini par devenir commémoratif de la prise et de l'incendie de Troie (1).

Les expressions dont se sert Plutarque semblent bien impliquer que l'agression nocturne dont l'édifice élevé sur l'aire delphique était l'objet, était communément désignée du nom de *Dolonie*. Les motifs de cette appellation ne sont ni complètement évidents, ni, probablement, indifférents. Sans doute, le second des deux épisodes dont est fait le célèbre récit du chant X de l'Iliade, la surprise du camp de Rhésus et l'enlèvement de ses chevaux, — l'épisode du reste dans lequel Dolon ne paraît pas — a dû passer pour le modèle du coup de main réussi et l'assaut du Steptérion paraît s'être présenté, en effet, comme un coup de main. L'analogie, du reste, ne va guère au delà, puisque les Grecs ne mettent pas le feu au camp des Thraces, qu'il n'est pas question de butin à Delphes, que tout s'y termine par une fuite et, peut-être, une poursuite, qui, à vrai dire, ont leur contre-partie dans le premier épisode de la Dolonie, celle où Dolon est poursuivi et tué, mais sans qu'il y ait eu surprise. La question se complique un peu parce qu'il y a des raisons de croire que, comme d'autres personnages et d'autres scènes de l'Epopée, Dolon et la Dolonie ont eu une existence propre avant d'être intégrés, — dans le cas présent, tardivement, — à la narration épique. Les Anciens,

(1) Usener, *Heilige Handlung*, A.R.W., 1904, p. 320 = Kleine Schriften, IV, p. 422.

— entendons Aristarque et son école — louaient le Poète d'avoir, en quatre vers, donné de Dolon un signalement complet et s'ingéniaient à montrer que ce signalement n'était pas indifférent, comme il semble pourtant, à la suite de l'action. La vérité est que le fourbe Dolon n'était un inconnu ni pour le poète, ni pour le public à qui il était, d'avance, médiocrement sympathique. Le point important et que dégage excellemment une récente étude de L. Gernet (1) est que pour accomplir la mission dont il s'est chargé, il se vêt de la peau d'un loup blanc et couvre sa tête d'un bonnet de fourrure. Le trait est repris, et accentué, dans le *Rhésus* et attesté par d'anciens monuments (sarcophage de Clazomène). Mais il n'y a pas que Dolon, dans la Dolonie, dont l'accoutrement ait le caractère d'un déguisement. La coiffure de peau dont s'affublent Diomède et Ulysse n'était pas qu'une simple calotte. Elle devait descendre sur le visage pour le dissimuler, d'où, probablement, le mot technique qui désigne le masque « de taureau » (κυνέη ταυρείη) que Thrasymède ajuste sur la tête de Diomède (et qui, en effet, entoure la tête, ἀμφὶ... κεφαλῇφιν ἔθηκεν.) : καταῖτυξ. Il faut aussi se représenter les dents de sanglier dont est bordé le casque d'Amyntor que Mérion ajuste autour de la tête d'Ulysse, comme pendant autour de la calotte de cuir tressé entouré d'un bandeau de feutre et, par suite, dissimulant aussi les traits. *Kynéè* est précisément l'expression dont se sert l'Iliade (V, 845) pour désigner le « casque d'Hadès » qui est une *Tarnkappe*, un masque qui rend invisible. Athéna s'en revêt pour assister, invisible, Diomède dans son duel avec Arès : αὐτὰρ Ἀθήνη δῦν' Ἄιδος κυνέην, μή μιν ἴδοι ὀβριμος Ἄρης. C'est aussi avec le casque d'Hadès autour des tempes que Persée échappe à la poursuite des Gorgones (*Bouclier d'Hercule*, 226). Après cela il n'est pas inutile de rappeler que l'auteur de la Dolonie, qui a pris soin de nous donner avec précision la description et l'histoire de ce casque d'Amyntor, sait qu'il vient d'Autolycos, hôte du Parnasse, fameux par sa ruse, ses larcins et ses richesses, et dont le nom ne peut signifier autre chose que *loup-garou*. Aussi bien Autolycos est-il un faiseur de prestiges qui a non seulement le don de se métamorphoser, mais de métamorphoser ce qu'il touche.

(1) L. Gernet, *Dolon le loup, Mélanges F. Cumont*. I.

Qu'est-ce à dire ? Sinon que la Dolonie homérique, ou plus exactement les types qui ont inspiré l'épisode, nous mènent droit à un scénario de masques ? Les notices elliptiques qui nous font connaître le Steptérion ne s'attardent pas à nous dire comment étaient habillés les acteurs de ces cérémonies. Mais l'idée d'une mascarade se présente naturellement à l'esprit, du moment surtout qu'on admet une relation initiale entre ces pratiques et les rites de puberté qui équivalent si souvent à l'admission des jeunes dans les corporations à déguisements animaux ou autres. L'emploi du mot Dolonie pour désigner une action rituelle dont les rapports avec le chant X de l'Iliade restent problématiques, se concevrait au mieux si le terme Dolonie avait convenu à toute espèce de « mômerie » où prenaient part des masques d'un certain type, notamment des hommes déguisés en loups. Le jeu du Steptérion s'apparenterait ainsi à un type de jeux connus, dont les amusements puérils, — traditionnels et millénaires comme la plupart des jeux enfantins, — perpétuent quelque chose, disons le jeu du loup et des agneaux (ou des chevreaux). Pour le restaurer dans sa signification originelle, il faut le comprendre comme un épisode d'un cycle d'épreuves, d'endurance ou de vaillance, de terreurs, vraies ou feintes, imprimées aux novices, de périls à surmonter.

Python et les jeux pythiques.

L'exode de la jeunesse qui était la suite de l'acte rituel de la nuit de la Dolonie apparaît comme la continuation de ce cycle d'épreuves, même à l'époque où cet exode avait pris la forme d'une mission jusqu'à Tempé destinée à renouveler, périodiquement, la conscience de la solidarité entre les principaux cantons de l'Amphictyonie. On ne nous dit pas précisément en quoi consistaient les purifications censées accomplies sur les bords du Pénée à l'imitation de celles qu'avait accomplies Apollon. Les sacrifices y jouaient sans doute un rôle important, puisque la panégyrie décrite par Elien provoquait une émulation de sacrifices. Mais les expressions dont use Cléombrote, chez Plutarque, laissent supposer que le temps qui précédait la rédemption obtenue

à Tempé comportait une ascèse particulière qui n'a qu'un rapport imprécis avec la *catharsis* proprement dite. Celle-ci comporte essentiellement une action rituelle qui a pour effet de transférer et d'éliminer la souillure conçue comme une contagion toute matérielle. L'idée d'expiation proprement dite, de pénitence, en est absente. Or Apollon et ceux qui passent pour l'imiter, n'ont pas seulement lavé la souillure du sang de Python et apaisé, par les rites, les puissances nocives qui émanent du sang répandu. Ils ont été en quelque manière châtiés. Il faut sans doute, comme souvent, inverser le rapport de cause à effet. Ce qui était donné, c'était un certain genre de vie rigoureux et ascétique imposé aux jeunes garçons dans le temps où ils étaient éloignés de la cité ; comme Apollon passait pour avoir mené lui-même ce genre de vie et que le dieu, d'autre part, avait enseigné les purifications, — en prêchant d'exemple, ajoutait-on, — les épreuves auxquelles il s'était soumis passaient pour préliminaires des purifications. Ces épreuves auxquelles se soumet le garçon qui joue le rôle d'Apollon, et sans doute aussi ceux qui l'accompagnent, sont, toujours au témoignage de Plutarque, outre l'exil (φυγή), la vie vagabonde (πλάναι), et la servitude (λατρεία). Les même expressions, avec d'autres également intéressantes, reparaissent quelques lignes plus haut, au cours de la même diatribe dans laquelle Cléombrote formule avec énergie la thèse que ni les rites des mystères (§ 14), ni les mythes des poètes (§ 15), ne peuvent valablement concerner les dieux. Comment admettre avec la fable que ceux-ci subissent des vicissitudes et passions telles que des enlèvements (ἁρπαγαί), courses vagabondes (πλάναι), obligations de se cacher (κρύψεις), exils (φυγαί), servitudes (λατρείαι) ? L'opinion que soutient Cléombrote est que tout ceci — aussi bien que les ômophagies, démembrements, jeûnes, batteries rituelles, aischrologies, délires et hurlements avec agitation et renversement convulsif de la tête, autrement dit tout ce qui se fait dans l'orgiasme des mystères, — est le propre des *daimones*, non pas des dieux.

La portée du texte va probablement plus loin qu'il ne paraît au premier abord, car le genre de vie que visent à décrire les cinq expressions précédentes est celui précisément dans lequel consiste le noviciat de l'époque de puberté, un peu partout où nous le trouvons en vigueur, mais, notamment, dans la Grèce ancienne. Par l'étude des anciennes sociétés

doriennes nous nous familiariserons bientôt avec les « ravissements » et « *crypties* » ; l'étude du cycle de Thésée nous a déjà appris ce qu'étaient les exils et servitudes. Ce n'est pas par hasard que nous les retrouvons ici, avec les « errements », pour caractériser le genre de vie imposé, par l'imitation et l'émulation d'Apollon, au *coros* delphique et à ses compagnons. Or, de même que les célébrants des mystères et adeptes des thiases, sont, nous le savons par Strabon, en tant que *propoloi* des divinités, des *daimones*, les *courètes* et *couroi*, dans le temps précisément de leur retraite et conformément à la donnée communément observée, participent aussi de l'état démoniaque.

Le modèle mythique de la servitude où tombaient momentanément les jeunes célébrants du Steptérion dans le temps de leur exode thessalien, c'était, naturellement, la servitude dans laquelle avait été réduit Apollon chez le roi Admète, à Phères, étape, précisément, de la voie sacrée delphienne. Cette servitude était expliquée couramment comme une expiation du meurtre de Python ; d'ailleurs elle équivaudrait à une sorte de catabase, si l'on tient, avec certains, qu'Admète (= *Adamastos*) (cf. *Il.* IX, 158) est un doublet de Hadès. Des abstinences alimentaires devaient aussi être prescrites. Du moins, c'est ce qu'on paraît autorisé à conclure d'une indication d'Etienne de Byzance qui, à propos d'une localité près de Larissa, appelée Deipnias, note qu'Apollon y prit son premier repas, lorsqu'il revint de Tempé après sa purification, « aussi est-il d'usage que l'enfant qui escorte le laurier, lorsqu'il arrive à cette bourgade, y prenne un repas ».

Plutarque nous a conservé un trait curieux relatif au mythe du dragon et qui avait été coordonné, sans doute, aux usages observés à l'occasion de l'ennéaétéride : Python avait reçu les honneurs funèbres de son fils nommé *La Chèvre* (*Aïx*) dans le temps même où son vainqueur, Apollon, instaurait le péan. Dans le mythe athénien, Thésée également vainqueur et accueilli par des chants de triomphe, a pour premier soin de rendre les honneurs funèbres à son père, l'*Homme à la Chèvre*. On hésitera à déclarer la coïncidence fortuite si l'on se souvient que plusieurs indices convergents nous ont fait admettre déjà l'importance du sacrifice de la chèvre et conséquemment, sans doute, des divinités à l'égide, dans les complexes rituels que nous examinons. L'égide, dans la mythologie des temps classiques,

n'est pas un attribut normal d'Apollon. Mais il en était autrement dans les temps anciens et lorsque le caractère guerrier du dieu ne s'était pas effacé derrière son caractère sacerdotal. L'Iliade mentionne à quatre reprises (XV, 307, 318, 360 ; XXIV, 18) l'égide dont le dieu protège Hector. D'ailleurs l'esprit prophétique s'était manifesté à Delphes dans un troupeau de chèvres, bien avant qu'il existât une pythie (Diod. 16, 26). Aussi les sacrifices de chèvres étaient-ils en honneur à Delphes, au moins à l'occasion des consultations oraculaires. Faut-il en conclure que là où le mythe parlait de la mise à mort d'un dragon, le rituel connaissait, plus normalement, le sacrifice usuel de la chèvre ? Enfin, c'est peut-être ici le cas de rappeler, à titre de coïncidence assez curieuse, mais aussi parce que cette coïncidence précise le caractère que nous sommes porté à attribuer au suicide d'Egée et au meurtre de Python qui, à certains égards, jouent le rôle de *pharmacoi*, l'épisode par lequel se termine un des contes africains analysés précédemment : le héros, à la suite d'un bain rituel, est enlacé par un serpent magique : on ne parvient à l'en délivrer qu'en présentant au monstre une partie de la nourriture préparée pour le festin qui clôture normalement le temps d'initiation ; le serpent est alors tué ; mais il se révèle à ce moment qu'il est le fils de l'ogresse qui a persécuté les novices ; le cadavre du serpent, enveloppé dans une peau de bœuf, est chargé sur la tête de la vieille à laquelle les jeunes gens donnent la chasse (1).

La chronologie des fêtes delphiques et, en particulier, celle des cérémonies que ramenait l'énnéaétéride, est incertaine. Pour la date de la Dolonie plusieurs conjectures ont été avancées, sur des bases assez fragiles. Le seul point certain est qu'elle précédait le moment où avaient lieu les jeux pythiques, puisque les lauriers rapportés de Tempé étaient destinés à couronner les vainqueurs. Or les jeux ont lieu en *Boucatios* qui correspond au mois attique de Métageitnion, c'est-à-dire vers la fin de l'été. Comme un certain laps de temps était nécessaire pour l'allée et venue de la théorie envoyée à Tempé et dont le départ suivait la Dolonie, il y a lieu de placer la date de cette dernière soit vers le début de l'été, soit au printemps. Autrement dit, et la

(1) Voir ci-dessus p. 234.

chose n'est pas pour nous surprendre, les jeunes gens qui font cortège à celui d'entre eux qui tient le rôle d'Apollon sont éloignés de Delphes pendant une période de l'année qui correspond à celle pendant laquelle le commentaire mythique des usages liturgiques athéniens place le voyage de Thésée et de ses compagnons et leur éloignement d'Athènes.

Depuis le VI[e] siècle, les jeux pythiques ont commencé à être célébrés, à la mode d'Olympie, tous les quatre ans. Mais il est formellement attesté (*Arg. Pind.* P. 3) que primitivement le cycle qui les ramenait périodiquement était de huit ans. Les jeux pythiques, ou plus exactement les usages rituels dont ils dérivent, faisaient donc, eux aussi, partie du complexe des fêtes auquel appartient, d'autre part, le Steptérion. A l'interpréter comme nous proposons de le faire, ils occupent dans ce complexe une place exactement symétrique de celle qu'occupent, dans le complexe athénien, les Théseia, avec l'ensemble des joutes et exercices gymniques qui viennent clore la suite des rites dont la série a commencé en Munichion. Symétrie qui s'explique aisément dès que l'on tient que le retour des jeunes garçons, après une période de retraite et d'initiations, est normalement l'occasion de cérémonies — publiques maintenant — dans lesquelles les danses (avec chants), et exercices divers trouvent naturellement leur place. Pour les jeux pythiques, les anciens professaient que l'introduction des épreuves gymniques ne datait que de la réorganisation qui eut lieu, au début du VI[e] siècle, à la suite de la première guerre sacrée ; anciennement l'*agôn* consistait uniquement en une épreuve de caractère musical. Du témoignage exprès d'Ephore, cité par Strabon (IX, 421), il ressort qu'il s'agissait à cette époque de l'exécution du péan, par des choristes, avec accompagnement de la cithare. Le célèbre nome citharédique, morceau de musique, sans accompagnement de chant (mais comportant peut-être un danseur), ne fut introduit qu'ensuite. On doit croire que dans le système ancien, ce qui donnait lieu à concours (et à l'attribution d'un prix en espèces), était la composition d'un nouvel hymne destiné à être chanté (et probablement dansé) ; le chœur lui-même était recruté sur place. Les innovations introduites lors de la 48[e] Olympiade ajoutèrent à l'éclat de la fête l'attraction d'épreuves sportives de caractère panhellénique, sur le

modèle d'Olympie. On a remarqué qu'à l'inverse d'Olympie les épreuves où prenaient part les jeunes garçons avaient une importance particulière dans les jeux pythiques. C'est un trait qu'ils ont en commun avec les Théseia ou avec les Gymnopédies lacédémoniennes.

Nous tenons donc que le festival delphique célébré tous les huit ans dérive, en quelque façon, d'un cycle initiatique de même périodicité auquel il a emprunté ses principaux éléments. Peut-être ne s'agissait-il à l'origine que de l'exode périodique de la jeunesse de Crissa (ou de quelques-uns des futurs cantons amphictyoniques) au Lieu Saint de Pythô pour les épreuves en question, qui donnaient lieu à l'édification d'une enceinte spéciale sur ce qui sera plus tard l'*aire sacrée*. Le retour, avec dendrophorie, se serait fait en direction des bourgades d'où étaient partis les néophytes. Dans le cours des temps la fête serait devenue delphique et amphictyonique, précisément comme conséquence de l'importance grandissante du sanctuaire et de son culte oraculaire ; un moment important dans son évolution a été, sans doute, le moment où il est devenu indépendant de Crissa. C'est à ce moment que, conformément à une évolution qui paraît avoir été générale, des corporations de jeunes gens des anciennes familles continuèrent la célébration des rites dont le sens, en tant que rites d'agrégation des nouvelles générations, tendait à se perdre ; le moment aussi où la « sortie » traditionnelle de la jeunesse prit la forme d'une députation envoyée au Lieu Saint de Tempé, attestant l'extension de l'influence delphique sur l'ensemble de la région thessalienne. Vers le même temps sans doute, la réorganisation des jeux était l'expression de l'aspect panhellénique de cette même influence.

Ainsi, le rapprochement même qu'on est amené à établir entre les raisons qui, outre le mouvement général de la société hellénique, ont contribué à altérer et à oblitérer le sens de ces vieilles coutumes, à Athènes d'une part, en Phocide de l'autre, conduit à de curieuses observations. Les initiations locales d'Athènes ont été gravement altérées par le voisinage et la concurrence des initiations d'Eleusis et leur développement de plus en plus prononcé dans le sens d'un mystère à clientèle régionale, puis hellénique ; elles ont laissé comme résidu le complexe de rites et de mythes dont nous avons analysé les principaux éléments et dont

l'essentiel s'est organisé autour de la figure mythique de Thésée, le *couros* type. Les initiations des cantons montagneux de la Grèce centrale ont perdu leur caractère originel parce qu'elles se sont trouvées entraînées et engrenées en quelque sorte dans l'essor des nouveautés théologiques, liturgiques, héortologiques, qui sont issues de la constitution, à Pythô, d'un foyer d'activité sacerdotal, d'un caractère exceptionnel en Grèce. Elles ont fourni des éléments à des combinaisons liturgiques d'un caractère nouveau et la dogmatique officielle leur a imposé une coordination de plus en plus étroite avec le mythe local du triomphe d'Apollon, le dieu *couros* par excellence.

Les jeux pythiques, comme la plupart des jeux helléniques, avaient le caractère d'un *agôn épitaphios*. Le tombeau était celui de Python, fils de la Terre, enseveli par son fils *La Chèvre*. Ce même caractère était aussi celui des jeux athéniens des Théseia. Nous en avons souligné plus haut l'importance, quand on considère ces jeux comme liés à un cycle de renouvellement des temps et des générations, — c'est-à-dire comme solidaires de rites de passage que le symbolisme élémentaire conçoit régulièrement sous la forme d'une mort et d'un ensevelissement (pour l'état passé) et de l'avènement d'un Homme nouveau et d'une Nouvelle époque. Notre langage courant, pour des rites de passages analogues, connaît encore des « enterrements de Carnaval », des « enterrements de vie de garçon ». Le héros agonique dont le tombeau et le culte (au Céramique et à Phalère) étaient associés aux Théseia est Androgée, l'*Homme terrestre*, victime de l'*Homme à la Chèvre*, dont l'ensevelissement est commémoré dans la même occasion. D'après certains (Apollod. 3, 15, 7) la mort d'Androgée avait entraîné comme expiation, non seulement le tribut payé au Minotaure par ennéaétéride, mais le sacrifice des Hyakinthides, qu'on disait être les mêmes que les filles d'Erechtée.

La " Coré " de Delphes et les initiations féminines.

La *troisième hypothèsis* aux Pythiques de Pindare, exposant comment l'ennéaétéride a été remplacée par la pentaétéride, donne à ce sujet une explication qui, manifestement, n'explique rien et résulte sans doute d'une confusion (avec

une explication donnée au sujet de l'époque de l'année où se célébraient les jeux). « C'est, dit-elle, parce que les nymphes du Parnasse, lorsque Apollon eut tué le Monstre, lui apportèrent en présent, de leurs propres mains, les fruits de l'automne (1). » Le seul intérêt de cette notice, comme l'a aperçu Nilsson, c'est qu'elle témoigne d'un usage rituel observé aux Pythies ; nous ajouterons qu'on peut inférer du texte que, l'offrande en question étant rapportée aux Nymphes du Parnasse, il y avait probablement prestation rituelle de la part d'une congrégation de femmes (peut-être les Thyiades). Mais nous avons déjà eu l'occasion d'observer, à propos des Oschophories précisément, que de telles prestations alimentaires sont fréquemment liées à divers moments du temps de retraite initiatique et particulièrement au moment où il prend fin. A Athènes, les Deipnophores apportent diverses friandises aux oschophores. Elles passent pour représenter les Mères des compagnons de Thésée qui les ont ainsi accueillis à leur retour. Le présent des Nymphes du Parnasse à Apollon au moment de son retour est le mythe d'un usage semblable, et cet usage n'est pas sans avoir laissé quelque trace dans le peu que nous savons du rituel développé sous forme du pèlerinage à Tempé. Au retour, le *coros amphithalès* faisait une station dans une localité appelée Deipnias dont le nom passait pour une allusion à la collation qui lui était offerte et par laquelle il rompait le jeûne précédemment observé.

Du cycle de l'ennéaétéride delphique nous connaissons encore, par la douzième *question grecque*, deux fêtes que Plutarque appelle l'*Héroïs* et la *Charila*. Leur date est incertaine. Plutarque, qui y joint la mention du Steptérion, dit que ces trois fêtes sont célébrées κατὰ τὸ ἑξῆς, à la suite, mais il ne semble pas que cette indication ait d'autre signification que de marquer qu'elles prennent place au cours de l'année du retour du festival périodique. Il ne semble donc pas qu'il y ait lieu de s'attacher à l'ordre dans lequel il les décrit (Steptérion, Héroïde, Charila). Il y a des raisons de croire que l'Héroïde étant une fête d'hiver, Charila, est au contraire, une fête d'été ; comme le dessein de la douzième question grecque est d'exposer ce qu'est Charila, il

(1) διὰ τὸ τὰς Παρνασσίδας νύμφας Ἀπόλλωνι κτείναντι τὸ θηρίον τὰς ἐν ταῖς χερσὶν ὁπώρας προσενεγκεῖν δῶρα.

est naturel que Plutarque termine par cette fête sur laquelle il s'étend quelque peu, après avoir sommairement parlé des deux autres cérémonies qui prennent place dans l'année jubilaire.

De l'*Héroïde*, il nous est dit brièvement qu'on lui accorde une signification mystique, que connaissent les Thyiades (vraisemblablement donc coordonnée au rituel dionysiaque) et que, d'ailleurs, il est d'évidence qu'on y représente la *montée* (*anagôgè*) de Sémélé. Pour *Charila* les rites étaient publics et la légende qui s'y rapportait en était le commentaire immédiat : lors d'une famine, il y eut affluence d'hommes, de femmes et d'enfants à la porte du roi ; on fit des distributions, mais il n'y en avait pas pour tous. Une petite fille se présenta, orpheline de père et de mère (c'est la situation inverse de celle de l'*amphithalès*) : importuné de ses instances, le roi la repoussa du pied et même lui lança sa sandale à la tête ; Charila qui était fière et de bonne naissance, malgré sa pauvreté, n'hésita pas à se pendre avec sa ceinture ; la famine persista, s'aggrava d'épidémie ; la Pythie déclara qu'il fallait apaiser la vierge Charila ; on fit un sacrifice qui a certains caractères d'expiation (μεμιγμένην τινὰ καθαρμῷ θυσίαν ἀπετέλεσαν) et on le répète, aujourd'hui encore, tous les huit ans. Le roi préside ; on fait des largesses de farine et de légumes aux étrangers comme aux citoyens et on fait cortège à une poupée qui représente la petite fille Charila. Sitôt que chacun a reçu sa part, le roi frappe de sa sandale cette figurine ; ensuite la Présidente du collège des Thyiades la prend et la porte dans un réduit souterrain, on passe une corde au cou du mannequin et on l'enfouit, là où fut inhumée Charila après s'être pendue. Usener, (*Italische Mythen. Rh. Mus.* 1875, 182 sqq = *Kl. Schr.* IV, p. 93) a certainement eu raison de caractériser le mythe d'une façon générale comme un exemple typique d'un mythe calqué sur un rituel d'expulsion du mal du type « enterrement de carnaval », expulsion du Pharmacos, etc. A ce titre, Charila, encore que sa légende se colore de couleurs qui la font voir sous le jour le plus sympathique, offre une manière de doublet de Python, que la tradition mythique, au contraire, a noirci. Mais on sait que pour la tradition mythique, ces nuances comptent peu et que la victime qui s'offre au sacrifice spontanément pour la rédemption commune et le démon vaincu et exterminé, par le sacrifice également, échangent facile-

ment leur rôle. A Delphes même nous avons l'écho d'une tradition (Porph. V. *Pyth.* 16) d'après laquelle c'était Apollon qui avait été sacrifié par Python ; c'était lui, non Python, qui était enterré sous l'omphalos.

Mais ce qui est intéressant dans l'histoire de Charila, c'est qu'elle nous présente une contre-partie féminine des rites, essentiellement masculins, qui sont ceux du cycle apollinien. L'existence d'un rituel et d'un mythe de ce type est à présumer, si nos déductions sont exactes, puisque à côté des initiations masculines il est normal de trouver la trace des initiations féminines. A Athènes, la légende de Coré et ses relations avec les thèmes rituels archaïques des Thesmophories, nous ont paru correspondre à un complexe de ce genre. Il y a vraisemblance que Charila soit une manière de Coré delphique : le thème mythique de la *Jeune Fille* ensevelie au printemps dans une anfractuosité du sol et ravie par Hadès, le thème rituel de l'ensevelissement, dans une anfractuosité, de l'effigie d'une petite fille, coïncident assez nettement. La coïncidence est beaucoup plus importante si l'on admet qu'il y avait une relation entre la Charila et l'Héroïde, hypothèse en faveur de laquelle on peut faire valoir et le rôle que joue le collège des Thyiades dans l'une et l'autre cérémonie et le fait, surtout, que toutes deux se répètent simultanément à chaque cycle novenaire. Dans cette hypothèse, les rites accomplis par les Thyiades répondraient assez exactement à ceux qu'accomplit la congrégation à laquelle est dévolu à Athènes l'office du principal mystère des Thesmophories. On se souvient que ce mystère, dans ce qui nous est dit du comportement des Antlètries, consiste essentiellement en une double action, de descente et de remontée, *cathodos et anodos*. L'ensevelissement de Charila répondrait assez bien à la *cathodos* ; au contraire l'Héroïde est essentiellement une *anodos*, la remontée, la réapparition au jour de Sémélé. Il est douteux que Sémélé ait été le nom originel de l'*Héroïne*, peut-être anonyme, ainsi ramenée à la lumière, comme il est à peu près certain que cette ascension n'a pas été comprise d'abord comme l'installation au ciel de la Mère de Dionysos. Ces développements portent la trace des « explications mystiques » dont parle Plutarque et sont à mettre sur le compte de l'influence prise, à partir d'une certaine époque, par la religion de Dionysos au foyer même de la religion apoli-

nienne. Le retour de Sémélé, comme l'a bien vu Nilsson (*Gr. Feste*, p. 287), est un décalque ou un doublet du retour de la fille, dont nous avons essayé de préciser la portée comme élément du mythe des déesses Thesmophores. Nous inclinerions donc à considérer les deux fêtes de Charila et d'Héroïs comme complémentaires l'une de l'autre et comme répondant, sinon aux Thesmophories proprement dites, qui ne sont d'ailleurs nulle part attestées pour la région montagneuse de la Grèce centrale, au moins à un rituel d'origine analogue et dans lequel les mystères féminins jouaient un rôle important. Le point intéressant, c'est que le retour de l'héroïne, l'*anodos* ou l'*anagôgè* de Sémélé, ne donne lieu à célébration que tous les huit ans. Si l'on y voit l'analogue de l'ascension de Coré, c'est un argument de plus à l'encontre de la thèse qui voit dans cette « remontée » essentiellement un symbole agraire et dans les Thesmophories une fête saisonnière d'origine exclusivement agricole. Une réapparition qu'on fête tous les huit ans ne peut être, et pour cause, celle d'une *corn-maid* quelconque, de l'esprit du grain ou de l'âme de la récolte.

Appendice au chapitre V.

L'origine des jeux olympiques.

Il n'entre pas dans notre dessein de reprendre en détail l'examen des données mythiques qui intéressent l'origine des plus fameux parmi les jeux helléniques. Ces données ont fait l'objet d'études assez récentes, dont l'une surtout envisage le sujet d'un point de vue assez voisin du nôtre (1). A la suite de ces études on peut tenir pour établi que les jeux olympiques ont eu pour point de départ, comme l'admettaient, au dire de Pausanias (V. 7,6), les personnes versées dans l'érudition locale à Elis, l'épreuve de la course à pied. Les autres épreuves, et en particulier la course des chars, à laquelle se rattache le mythe de la contestation entre Pélops et Oinomaos, sont d'introduction postérieure. L'agôn primitif d'Olympie est donc une épreuve du même type que celles que nous rencontrons dans d'autres groupes d'*agônes* qui, dans le cours du développement historique, n'ont pas atteint à l'importance des grands jeux panhelléniques, notamment l'épreuve disputée entre les *oschophores* à Athènes. On en a rapproché aussi, avec raison certainement, quoique nous manquions de détails sur le rituel où elle trouvait place, la course des *staphylodromes*, disputée par des *agamoi* lors des fêtes d'Apollon Carneios à Sparte. Un autre rapprochement confirme que les jeux olympiques présentent, au point de vue cérémoniel, une affinité assez prononcée avec les Oschophories ; c'est la procession triomphale ou *cômos* par laquelle s'achèvent, tout au long de leur histoire, les jeux et qui précède le sacrifice (qui est un sacrifice important, celui d'un bœuf) et le banquet. Du vainqueur de la course pédestre des oschophores, on nous dit aussi : il fait *cômos* avec le chœur.

On sait de plus que la même tradition, connue de Pausanias, attribuait l'institution de la course à pied d'Olympie à cinq Courètes (ici identifiés aux Dactyles) idéens, dont l'aîné, et l'inventeur du concours, était Héraclès, qui avait décerné au

(1) F.-M. Cornford a rédigé (dans l'ouvrage de Miss Harrison, *Themis*), le chapitre VII, *The origin of the olympic Games* (1911). — Voir aussi : Weniger, *Das Hochfest des Zeus in Olymp. Klio*, 1905, p. 1. — R. Vallois, *Les origines des jeux olympiques*, R.E.A., 1926, p. 305 ; 1929, p. 113.

premier vainqueur la couronne de l'olivier sacré. Aussi bien, était-ce aussi Héraclès qui avait rapporté du pays des Hyperboréens, le *cotinos*, l'olivier sauvage dont les feuilles fournissaient non seulement la couronne, mais les *stibades*, les jonchées sur lesquelles il avait dormi avec ses frères. Les Courètes avaient leurs autels dans l'Altis où les avait dédiés, disait-on, un certain Clyménos, originaire de Crète et descendant de cet Héraclès idéen (Paus. V, 7,7).

La mention des Courètes, comme fondateurs des jeux célébrés au pied de la colline de Cronos confère, du point de vue où nous nous sommes placé, un intérêt particulier à la question de savoir si l'agôn, ici encore, peut être considéré comme ayant eu, à un moment donné, rapport avec un épisode d'un cycle d'initiation, opinion voisine de celle en faveur de laquelle nous avons fait valoir un certain nombre d'arguments en étudiant les Oschophories athéniennes ou les fêtes pentétérides de Delphes. M. Cornford, dans l'intéressante contribution qu'il a apportée à l'ouvrage de Miss Harrison, s'est attaché à une autre interprétation qui lui paraît propre à rendre compte de la signification primitive de l'épreuve olympique. Cette interprétation s'accorde, en effet, assez bien avec un certain nombre de préoccupations qu'il est aisé de mettre en évidence dans l'ensemble assez touffu des légendes qui ont fleuri autour des jeux. La tradition olympique avait annexé des mythes qui se laissent facilement étiqueter comme mythes d'avènement : duel du vieux roi et du prétendant (Oinomaos et Pélops) ; dévolution du pouvoir à qui conquiert, au cours d'une compétition, la main de la princesse héritière (Pélops et Hippodamie). Non seulement les dieux, après Héraclès, avaient été des champions aux concours de l'Altis ; mais Cronos et Zeus y avaient lutté περὶ τῆς ἀρχῆς (Paus. V, 7, 10). Il a paru même tentant de faire de l'Olympionique une réplique du *rex nemorensis* (1). M. Cornford, en se fondant sur le fait que l'épreuve attestée comme la plus ancienne est la course à pied, estime, plus prudemment, que l'enjeu de la compétition, comme aux Oschophories, était simplement la désignation du chef de la procession qui, en tant que *roi de mai*, incarnait momentanément la divinité d'un rite saisonnier. Aussi bien, est-on fondé à soutenir qu'il y avait aussi désignation d'une *reine de mai*, puisqu'on connaît également comme usage ancien à Olympie les courses de jeunes filles (*parthénoi*), d'âges divers, qui se donnaient, tous les cinq ans aussi, en l'honneur d'Héra et à l'occasion de l'offrande d'une robe à la déesse. Celle qui triomphait recevait aussi une couronne d'olivier, en même temps qu'une portion de la victime sacrifiée.

(1) A.-B. Cook, *Zeus, Jupiter and the Oak. Class. Rev.* 1903, p. 268, comparaison avec la légende delphique de Phorbas ; — Frazer, *Gold. Bough*, 3e éd., III, p. 91. — Farnell, *Greek Hero Cults*, pp. 43-44. — N. Gardiner, *Alleged Kingship of the Olymp. Victor*, B.S.A. 1916-18, p. 85.

Un point faible de cette théorie est, évidemment, que le retour, à intervalles de plusieurs années, de la fête olympique, ne s'accorde guère avec l'idée de la désignation d'un *éniautos daimôn*, suivant l'expression forgée par Miss Harrison, surtout si l'on veut voir dans ces génies de fêtes des génies annuels de la végétation. Aussi M. Cornford est-il conduit à faire l'hypothèse que la fête d'Olympie aurait été anciennement annuelle. Mais l'exemple de Delphes est en faveur de l'hypothèse contraire. Ici encore, l'explication par le rite agraire, ou purement saisonnier, s'accorde mal avec les faits à interpréter. Mais l'étude des ensembles mythiques et rituels examinés précédemment nous a familiarisés avec l'idée que les initiations collectives des nouvelles générations ont affinité avec les thèmes d'avènement. Toute classe d'âge nouvelle se range sous un chef, *Mégistos Couros* ou *Princeps juventutis*, et il est assez normal que le renouvellement des pouvoirs coïncide avec l'avènement d'une génération nouvelle. Thésée à Athènes, Apollon à Delphes, occupent la place laissée libre par le suicide d'Egée ou le meurtre de Python.

Mais les légendes d'Olympie conservent, par ailleurs, la trace d'autres thèmes qui sont d'un type rencontré fréquemment dans les légendes relatives aux initiations et, de plus, certains éléments rituels ont aussi leur attache la plus plausible de ce côté.

R. Vallois (R.E.A. 1926, p. 316) a très justement insisté sur la situation exceptionnelle accordée à Déméter Chamyné, dont la prêtresse, à l'exclusion de toute autre femme, est admise au spectacle des jeux, privilège qui ne peut tenir qu'à des raisons tirées du caractère même de la cérémonie : « Déméter n'a pas été admise dans le stade par accident ; elle y règne de droit, parce que l'une des épreuves a été instituée en son honneur, ou, pour mieux dire, est sortie de son culte, celle-là même, probablement, en vue de laquelle le stade, a été spécialement aménagé... la course à pied ». Déméter apparaît ici comme substitut d'une déesse Terre, dont le rôle à Olympie, avant l'avènement de Zeus, ne paraît pas avoir été moins considérable que celui que *Gè* jouait à Delphes avant Apollon. La course des Courètes, dans l'espace où fut aménagé le stade, avait eu lieu de l'autel d'Héraclès au sanctuaire de cette Déméter. Les coureurs des Oschophories, comme l'observe Vallois, partaient aussi d'un sanctuaire, celui de Dionysos, pour arriver à un autre sanctuaire, celui d'Athéna Sciras. On peut croire aussi que si Déméter préside au stade d'Olympie, c'est en souvenir de sa fonction antérieure comme courotrophos. Au surplus cette courotrophos a quelques traits d'une ogresse. On peut admettre avec Vallois, — qui rappelle à ce sujet la Déméter Vorace (*Adèphagia*) mentionnée en Sicile — qu'une donnée de ce genre a constitué en quelque sorte le premier temps de la formation de la légende de Pélops. L'omoplate conservée à Olympie rappelait la voracité dont la déesse avait fait preuve au festin de Tantale ; d'aucuns mettaient en cause Thémis.

Mais voici qui est plus inattendu, du moins quand on songe aux destinées ultérieures d'Olympie comme foyer de l'athlétisme masculin ; on a lieu d'y soupçonner, aux origines, une sorte

d'équilibre réalisé entre les exercices pratiqués par les garçons et ceux auxquels participent les filles : à la course des courètes correspond la course des *parthénoi*. Il ne s'agit pas d'une rencontre fortuite ou d'une influence exercée sur le rituel de l'Héraion par le voisinage des Grands Jeux. Ceux-ci offraient, à l'époque historique, cette singularité de tomber alternativement dans le mois Apollonios et dans le mois suivant appelé Parthénios, qui était évidemment aussi celui des fêtes de l'Héraion auxquelles étaient attachées les courses des jeunes filles. On en a conclu avec raison (Weniger, *Klio*, 1905) que cette combinaison témoigne en faveur de l'antiquité des *Héraia* et de la préoccupation, lorsque les jeux athlétiques se furent développés en une solennité panhellénique qui se prolongeait sur plusieurs jours consécutifs, d'éviter qu'ils ne coïncident avec les *Héraia*, sans toutefois les offusquer. L'alternance qui prévalut et qui met les Grands Jeux, tantôt avant, tantôt après, les Héraia, si elle résulte, comme on l'a suggéré, d'un compromis, plaide en faveur de l'idée que les Parthénies et l'épreuve olympique de la course à pied étaient placées autrefois sur le même plan, ce qui se conçoit, s'il s'agit de l'achèvement des initiations des deux sexes. Le rapport est du même ordre que celui qui existait à Athènes entre Thesmophories et Pyanopsies célébrées à des dates rapprochées. La célébration des Héraia avait lieu sous la direction d'un collège de seize femmes qu'on peut comparer aux collèges féminins qui officient également à Athènes en Pyanopsion.

L'initiation collective des deux sexes s'accompagne, dans certains cas, d'accordailles conclues collectivement. La légende hellénique localisait précisément au Péloponèse des exemples de mariages de ce genre, dans lesquels le classement de l'épreuve de la course décidait de l'ordre du choix. C'est en triomphant dans un concours de ce genre qu'Ulysse avait gagné la main de Pénélope, fille d'Icarius, qui habitait Pleuron, au pays des Courètes ; les cinquantes Danaïdes avaient été mises à prix par leur père dans des conditions semblables (Pind. *Pyth.* 9 ; - Paus. III, 12, 1 - Cf. *Themis*, p. 232). Dans une question aussi obscure que celle des origines olympiques, il serait vain de chercher à déterminer si ces récits sont l'illustration de coutumes matrimoniales réellement observées ou s'il ne s'agit que d'un simple apparentement des couples en vue d'une cérémonie. Mais il importe pourtant de se souvenir que des mariages collectifs, non suivis de consommation immédiate, étaient, en Crète, de règle à l'entrée dans les *agélai*.

A propos de la fondation des jeux, on nous donne un détail qui ne trouvait aucun point d'appui dans la façon dont ils étaient célébrés à l'époque historique : Héraclès et ses frères avaient couché sur des jonchées de feuillages fournis par l'olivier sacré. Ce mode de couchage sur des litières faites avec des plantes déterminées (*stibades*) est souvent signalé en corrélation avec divers rites à caractère religieux et plus spécialement initiatique. On le mentionne aux Thesmophories et nous verrons qu'il est propre aux *sideunai*, c'est-à-dire, comme nous essaierons de l'éta-

blir, aux éphèbes lacédémoniens pendant la période initiatique.

L'appellation de Déméter *Chamynè* paraît concerner, plus que le caractère tellurique de la déesse, une observance du même genre. D'autre part, l'indication du scholiaste de Pindare (*Ol.* I, 146) d'après laquelle tous les éphèbes péloponésiens se seraient flagellés jusqu'au sang, une fois par an, sur la tombe de Pélops (c'est-à-dire au Pélopion) est certainement entachée d'exagération ; il est toutefois difficile de croire qu'elle se fonde uniquement sur une étymologie fantaisiste (*hémacouria*) ; elle paraît avoir conservé le souvenir d'une épreuve d'endurance du type de celle de l'autel d'Artémis Orthia.

De la *Première Olympique*, il résulte que l'histoire du festin de Tantale était aussi populaire à Olympie que celle de la contestation du héros avec Oinomaos. On se demande ce que vient faire ici cette histoire du sacrifice et de la résurrection d'un enfant. Selon R. Vallois, l'origine en serait due à des circonstances fortuites. L'existence d'une sépulture préhistorique sur l'emplacement du Pélopion aurait suffi à donner le branle à l'imagination mythique et enrichi la légende du héros péloponésien d'un de ses traits les plus caractéristiques. Il est de fait que les fouilles allemandes ont permis de constater qu'un bébé néolithique avait été enseveli (dans un pithos) là où s'éleva plus tard le Pélopion. Mais il est aventureux d'en conclure qu'en devenant la tombe de Pélops « une tombe préhistorique d'enfant, rattachée au culte de Kronos, a pu affliger automatiquement la jeunesse du héros d'une mort affreuse, suivie de résurrection » (R.E.A. 1929, p. 131). La présence d'une tombe à laquelle est attaché le souvenir d'un héros agonique se constate trop régulièrement partout où il y a jeux et concours du type auquel appartiennent les jeux d'Olympie, pour que cette particularité ressorte d'une explication qui ne soit pas d'ordre général, ce qui est le cas, dès qu'on tient compte seulement de circonstances locales. D'autre part, le caractère de ce héros, généralement un enfant ou un jeune homme, l'enfant Archémoros (fils de Lycurgue, roi de Némée), héros des Jeux néméens, l'enfant Palémon (fils d'Athamas), héros des Jeux isthmiques, le couros Androgée Eurygaios pour les jeux d'arrière-saison à Athènes, Hyacinthe à Amyclées — sans parler de Python à Delphes, — exclut l'idée de jeux institués en commémoration de la mort d'un chef. Pour la même raison, et vu l'âge de Pélops, il paraît difficile de faire de sa vie et de sa résurrection l'équivalent d'un mythe de rajeunissement de la royauté.

En revanche, l'histoire de Pélops montre avec netteté les caractères d'un mythe de seconde naissance, autrement dit de résurrection initiatique. C'est ce que reconnaît M. Cornford (p. 245), qui admet le rapprochement avec le mythe de Zagreus. Pélops dépecé et offert en sacrifice aux dieux est ramené à la vie par l'art de Rhéa, ou de Chlotô, (ou d'Hermès), et par l'opération d'un chaudron magique. C'est le rite d'immortalité, plus exactement d'accession à la vie divine, pratiqué par Thétis à l'égard d'Achille, par Déméter sur Démophon, par Médée (originairement sans doute) sur ses propres enfants. Le rapprochement entre

l'idée que nous donne l'*Hymne à Déméter* d'une forme ancienne des coutumes d'Eleusis et les destinées des jeux de l'Altis, est même très instructif parce qu'il nous offre un de ces contrastes, comme nous en avons déjà noté quelques-uns, qui nous font concevoir l'évolution de l'ensemble des institutions qui nous occupent vers des formes différenciées, mais à partir d'une origine commune ; à Eleusis, l'initiation est restée la chose essentielle et un obscur souvenir seulement s'est attaché, à travers quelques scholies et un vers controversé de l'Hymne homérique, aux jeux et batailles dont Déméter prédit que Démophon sera honoré ; — à Olympie, en dépit de la sainteté du lieu, le caractère de réunion sportive a tellement pris le pas, sur les autres éléments, que ceux-ci ont été presque totalement relégués dans l'ombre et ne subsistent que dans cette mémoire inconsciente qu'est le mythe.

Nos inductions sur les origines olympiques rejoindraient ainsi l'observation que nous nous sommes cru autorisé à faire sur Delphes ; elles tendraient à faire admettre que plusieurs des sites les plus fameux et des lieux saints les plus importants comme foyers de la vie sociale hellénique, Olympie, Pythô, Tempé, le Mt Cinthe à Délos, ont été, originairement, des centres d'initiation.

CHAPITRE VI

KPHTIKA

Danses et initiations crétoises

CHAPITRE VI

Danses et initiations crétoises

Le club masculin et la classe d'âge en Crète. — Le problème de la danse des Courètes et l'hymne du Dicté. — Le conte de Glaucos. — La société des Cleinoi. — Les antécédents de la théorie platonicienne de l'amour.

Le club masculin et la classe d'âge en Crète.

Le système des classes d'âge et des associations masculines presque effacé dans le monde ionien et dans la Grèce septentrionale avait, au contraire, laissé des vestiges beaucoup plus apparents dans les institutions politiques et sociales des Crétois. C'est vers la Crète aussi que les sources anciennes nous orientent régulièrement comme berceau des traditions « courétiques ». Enfin, on se souvient du vif intérêt éveillé dans le monde savant par la découverte d'un texte témoignant qu'au cours d'une cérémonie dont les célébrants étaient, évidemment, de jeunes Crétois, une divinité, qui ne peut être que Zeus Crétagénès, était invoquée comme le *Couros* par excellence. C'est donc de ce côté que nous aurions le plus de chance de trouver confirmation de l'hypothèse d'après laquelle les traditions relatives aux Courètes recouvriraient des coutumes d'initiation en rapport avec le système des classes d'âge.

Aussi faut-il regretter que le nombre des témoignages relatifs à la Crète ancienne soit si restreint qu'il laisse place à de graves lacunes dans nos connaissances et ne permet qu'une exquisse extrêmement générale. Ajoutons, — ce qui n'est pas pour simplifier une question aussi obscure qu'im-

portante pour l'étude des origines des sociétés antiques, — que les ressemblances signalées par les Anciens à propos des particularités communes aux institutions crétoises et aux institutions lacédémoniennes peuvent être expliquées de différentes façons : on y verra, par exemple, les témoins d'un état social propre aux Doriens et qui se serait introduit dans le Péloponèse comme dans l'île de Crète, comme conséquence de la conquête dorienne : tel était le point de vue d'Otfried Müller dans son étude d'ensemble sur les Doriens. Avec sa sagacité ordinaire, l'éminent philologue s'était parfaitement rendu compte que cette conception entraîne, comme corollaire presque nécessaire, l'idée que les sociétés doriennes étaient, dans une très large mesure, demeurées fidèles à l'état de choses qui avait prévalu dans le monde grec à l'âge héroïque et que la civilisation dorienne représentait, pour l'essentiel, la continuation de la civilisation dite homérique. Mais la conception d'une originalité bien définie de la « race » dorienne et d'un apport culturel qui lui appartienne en propre, étant, après un siècle de discussions, aussi indémontrable que la réalité même de l' « invasion » dorienne, une autre hypothèse peut être mise en avant, si l'on observe que les sociétés doriennes se sont développées précisément là où le monde mycénien et prémycénien avait eu quelques-uns de ses centres politiques principaux, en Laconie, assiette de la capitale de l'un des Atrides et dans la Crète minoenne. On pourrait donc admettre, à titre, au moins, de possibilité, que les particularités de l'organisation dorienne — ou de l'organisation de certains états doriens, — témoignent de la continuation, à travers les vicissitudes de l'histoire, des formes d'organisation politique et sociale qui prévalaient dans les mêmes régions avant l'époque dorienne.

En nous réservant de revenir sur la question à propos de la stratification des éléments sociaux dans l'Etat spartiate, nous nous bornerons à préciser d'abord ce qui paraît établi, dans cet ordre d'idées, pour celles des cités crétoises qui étaient restées en partie fidèles à un vieux type d'organisation.

Aussi bien, c'est en ayant présent à l'esprit l'esquisse que nous avons faite précédemment du régime féodal des temps héroïques, qu'on se rendra le mieux compte de ce qui faisait encore, aux temps classiques du monde grec,

l'originalité de la structure des sociétés crétoises. La communauté des guerriers, — l'ancien *laos* — a survécu à la disparition de la monarchie ; elle seule représente le corps des citoyens de plein exercice. Les membres de cette caste ne connaissent d'autre métier que celui des armes, d'autre occupation que l'entraînement sportif. Leur vie sociale, hors du stade (*dromos*) qui est l'équivalent du gymnase dans les autres cités grecques, se concentre dans deux édifices qu'on nous dit caractéristiques des cités crétoises, le club masculin, *andreion,* et le dortoir, *coimètèrion* (1). Le second de ces édifices était affecté au logement des hôtes reçus par la cité. Mais il est également vraisemblable, comme paraît l'indiquer le nom qu'on lui donnait, qu'il ait été aussi affecté au logement de nuit d'une partie de la population masculine. Héraclide (F.H.G. II, 312) remarque, à propos des jeunes gens, qu'ils vivent généralement en dortoir (2). On l'entendra, probablement, des jeunes gens groupés dans les *agélai.* Nous sommes informés à leur sujet qu'ils prennent femme tous ensemble, au moment où ils cessent de compter parmi les *païdes,* c'est-à-dire au moment de l'éphébie, mais qu'ils ne cohabitent avec celle qui leur est destinée que plus tard ; les épousées, qui sont très jeunes, (d'après la loi de Gortyne la nubilité des filles est fixée à 12 ans) demeurent chez leur père ou leur frère. L'*andreion* abrite les tables communes qui réunissent, aux repas communs, les membres des *hétairies,* ainsi que les petits garçons. La simplicité de ces aménagements est notable, en même temps que leur caractère archaïque. Elle témoigne du peu d'importance numérique de la classe dominante, puisque la qualité de citoyen n'est reconnue qu'aux membres des hétairies (Dosiadas, ap. Athén. ibid.). le terme *andreion,* qui convenait au local public, servait aussi à désigner les groupements qu'il abritait ou *hétairies* (Dosiadas : ἑταιρίας, καλοῦσι δὲ ταύτας ἀνδρεῖα) et le repas qui était l'occasion quotidienne de leur réunion (Ephore ap. Strab., 480 : ἐν τοῖς συσσιτίοις ἃ καλοῦσιν ἀνδρεῖα). La façon dont il est fourni

(1) **Dosiadas, ap. Athénée IV, 143 B** : εἰσὶ δέ πανταχοῦ κατὰ τὴν Κρήτην οἶκοι δύο ταῖς συσσιτίαις, ὧν τὸν μὲν καλοῦσιν ἀνδρεῖον, τὸν δ' ἄλλον, ἐν ᾧ τοὺς ξένους κοιμίζουσι, κοιμητήριον προσαγορεύουσι.

(2) καὶ τὰ πολλὰ κοιμῶνται μετ' ἀλλήλων.

à l'ordinaire de ces tables communes (1) est particulièrement digne d'être remarquée parce que, plus clairement encore qu'à Sparte, nous y retrouvons la continuation du vieux principe que le *laos* est défrayé aux frais de la communauté. Des renseignements dont nous disposons, il résulte que ce qu'on y sert a une double origine : le produit des redevances dues par une partie de la population, auxquelles s'ajoute une part fixe prélevée sur les revenus des domaines appartenant aux citoyens aisés. Nous retrouvons aisément ici les deux sources principales des revenus des « hommes du roi » à l'époque royale : le *géras*, perçu sur la collectivité au profit des « fidèles », le *clèros*, c'est-à-dire le domaine inféodé, plus exactement l'inféodation des droits utiles d'un domaine. C'est sur les revenus provenant de ces droits qu'une part est prélevée pour la masse commune (2). La situation de la classe servile, telle qu'elle ressort de la loi de Gortyne et de quelques fragments d'historiens, répond à cette interprétation. Esclave privé — clarote ou aphamiote —, ou esclave public, — mnoïte, — l'*habitant*, (*oikeus*), apparaît comme un serf dont le statut personnel est assez développé et qui est astreint principalement au paiement de diverses redevances. Sa condition ne diffère pas si complètement de celle des hommes libres, assujettis aussi à des redevances, que des confusions n'aient pu se produire, dans des ouvrages d'écrivains sérieux, entre ces périèques et les esclaves des domaines publics ou privés (3). Sem-

(1) Arist. *Polit.* II, 10, 1272 a : ἐν δὲ Κρήτῃ κοινοτέρως ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων [καὶ] ἐκ τῶν δημοσίων καὶ φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας, τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις, ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαί πάντας καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας. — Dosiadas, ap. Athénée IV, 143, (à Lyctos) : ἕκαστος τῶν γινομένων καρπῶν ἀναφέρει τὴν δεκάτην εἰς τὴν ἑταιρίαν· καὶ τὰς τῆς πόλεως πρόσοδους διανέμουσιν οἱ προεστηκότες τῆς πόλεως εἰς τοὺς ἑκάστων οἴκους· τῶν δε δούλων ἕκαστος αἰγιναῖον φέρει στατῆρα κατὰ κεφαλήν.

(2) R. v. Pöhlmann, *Geschichte der soz. Frage u. d. Sozialismus in der Antiken Welt*, 3e éd., I, p. 54-61 conteste avec raison qu'il y ait lieu de voir dans les syssities crétoises l'héritage d'un communisme primitif.

(3) Par exemple probablement Arist. *Pol.* II. 10, 3, p. 1271 b. (suivi par Grote et Busolt). Larsen (art. *Perioikoi* dans P. W. (1937) col. 828 est certainement dans le vrai en faisant des périèques crétois l'équivalent des *apétairoi*, qui sont des hommes libres (Dareste-Haussoulier, *Inscr. jurid.* III, p. 419). L'*oikeus*, esclave rural est distinct de l'esclave domestique (*doulos*). Il appartient au *claros*, qui désigne ici un groupe social analogue au genos (J. Œhler, art. *Kreta*, dans P. W., t. 21).

blable état de choses ne découle pas nécessairement de la conquête, comme on l'a admis déjà dans l'Antiquité. Aussi bien, Aristote le fait-il remonter jusqu'à l'époque minoenne (ibid. 1271 b), ce qui est parfaitement possible si l'on admet que la *polis*, autrement dit la communauté des guerriers, s'est simplement maintenue dans la situation privilégiée qui, aux temps monarchiques, était déjà celle des hommes du roi, de l'ancien *laos*. Que, à partir d'une certaine époque, cette classe militaire ait été représentée essentiellement par les éléments doriens, n'implique nullement qu'il ait été changé rien d'essentiel à un régime vraisemblablement antérieur à la conquête dorienne.

Les institutions encore en vigueur dans quelques villes crétoises aux temps classiques et dont Strabon a emprunté la description à Ephore fournissent des précisions importantes sur la façon dont avait évolué le régime du compagnonnage dont nous avons vu l'importance à l'époque féodale. L'appartenance à une *hétairie*, comme on vient de le rappeler, est la condition de la possession du droit de cité complet. Les jeunes garçons, jusqu'à l'âge de l'éphébie (seize ou dix-sept ans) fréquentent l'*andreion*, prennent leurs repas, assis à terre auprès de chaque table, s'habituent déjà à la vie en commun en se défiant d'une hétairie à l'autre et en engageant des batailles rangées sous la surveillance du *Paidonome*. Plus tard, il s'agrègent à une *agélè*, qui réunit évidemment des garçons du même âge ou à peu près, mais qui se forme librement sans qu'il y ait nécessairement égard à l'hétairie à laquelle appartiennent les pères. Nous avons déjà eu occasion de citer ce texte essentiel (Strabon, X, 483) :

« Devenus grands, ils entrent dans les *agélai* : celles-ci sont, en général, recrutées par des enfants (*païdes*) dont la naissance est la meilleure et la famille influente. Chaque *agélè* a pour chef (*archôn*), le plus souvent, le père de celui qui a formé le groupe. Il a autorité pour le conduire à la chasse, aux gymnases (*dromoi*) et pour châtier ceux qui désobéissent. La nourriture est fournie par l'Etat (τρέφονται δημοσίᾳ) A des jours déterminés, il y a rencontre, agélè contre agélè, à la cadence de la flûte et de la lyre, en manière d'accoutumance aux combats : on se porte des coups, soit avec la main, soit avec de véritables (?) armes ».

Quoique les auteurs anciens ne le disent pas expressément, il ne paraît pas douteux que l'*agélè*, un certain nom-

bre d'années écoulées, se muait en une nouvelle hétairie, c'est-à-dire en un compagnonnage de jeunes hommes qui, si l'on admet une durée de dix années environ de séjour dans les agélai, (cf. Hésych., s. v. *décadromoi*), auraient de vingt-six à vingt-sept ans. Nous avons donc ici un nouvel indice de la relation déjà soupçonnée entre la classe d'âge et le compagnonnage militaire. D'autre part, le fait que chaque agélè se constitue sous le patronage d'un notable, peut être considéré comme une conséquence de la disparition de la royauté et un effet de l'affermissement de l'organisation aristocratique. Mais nous saisissons, en même temps, de quelle façon a dû s'opérer le passage de l'hétairie à la phratrie ou plus exactement à la *patra*.

De leur embrigadement dans les *agélai*, les jeunes garçons reçoivent le nom d'*agélatai* (Hésych. s. v.). L'entrée dans l'agélè est encore conçue comme se produisant normalement vers dix-sept ans, puisque, jusqu'à cet âge le jeune garçon est appelé *apagélos*. *Dromeus* paraît avoir été, au moins à Gortyne (VII, 46) une autre désignation des éphèbes, tirée de leur aptitude à fréquenter le lieu réservé aux exercices. La base démographique de ces institutions étant d'ailleurs, en règle générale, très étroite, il est problématique que de nouvelles *agélai* aient pu être formées chaque année et il est probable que, comme on le constate ailleurs, dans des cas similaires, la classe d'âge réunit des jeunes hommes nés dans plusieurs années différentes ; l'âge d'entrée, vers seize ou dix-sept ans, ne comporte sans doute qu'une approximation. Enfin, une subdivision d'âge reçoit la dénomination d'*apodromoi* que nous fait connaître Aristophane de Byzance et qui implique que ceux à qui elle convient ne pouvaient encore se montrer au stade. Comme il s'agit d'éphèbes et non d'enfants, on est amené à penser que cette expression s'applique à ceux qui débutent dans les agèlai. L'éloignement du gymnase à cette époque est, peut-être, corrélatif de l'éloignement de la ville à un moment donné. Une glose assez remarquable d'Hésychius donne comme équivalent d'*apagéloi, scotioi*, les ténébreux, expression qui conviendrait à une période de retraite ou de réclusion et peut-être désignait plus spécialement l'adolescent dans la période qui précédait immédiatement l'entrée dans les agèlai. L'entraînement de la jeunesse crétoise paraît s'être fait en partie dans la campagne. « Votre régime, dit l'Athénien au

Crétois dans les *Lois* de Platon (666 E), est celui d'un camp, non celui de citadins ; vous mettez votre jeunesse au vert comme troupeau (*agélè*) de poulains ». Il semble que l'auteur dont le langage est plein de sous-entendus, comme dans tout le deuxième livre des *Lois*, entend jouer à la fois sur le mot ἀγέλη et sur le mot φορβάς, qui éveille l'idée d'élevage en plein air.

Comme nom propre, Phorbas — l'Eleveur de plein air, — reparaît dans divers épisodes des traditions héroïques ou mythiques. La légende athénienne connaît sous ce nom un roi des Courètes (de Calydon) défait par Erechtée (Hésych. s. v. *Phorbanteion*) ; mais aussi le maître de gymnase (*paidotribe*) de Thésée, auquel on rapportait l'invention de la lutte et des exercices de la palestre. D'autres, il est vrai, (Phéréeyde) faisaient de Phorbas le cocher de Thésée et l'associaient au rapt de l'Amazone ; Istros pensait que Thésée avait appris la lutte directement d'Athéna ; tous s'accordaient à dire qu'il avait été un redoutable boxeur, car il avait eu raison du Minotaure au pancrace et à la main nue. C'est ensuite seulement qu'il avait inventé le gant de boxe (*Schol. Pind. N.* 89). A Delphes, Phorbas était aussi un pugiliste qui contraignait les passants à boxer avec lui jusqu'au jour où il eut affaire à Apollon lui-même, qui l'assomma. (Ov., *Met.* XI, 414). Un Phorbas, Lapithe, paraît au contraire avoir été mêlé, avec le concours d'Apollon, à un combat contre un dragon et c'est lui qu'on reconnaissait dans le Serpentaire (*Hygin*) ; c'est sans doute le même qu'on honorait à Rhodes pour avoir délivré l'île des serpents. Enfin Phorbas, au Cythéron, est le nom du sauveur et père nourricier d'OEdipe.

Le problème de la danse des Courètes et l'hymne du Dicté.

Les témoignages anciens sont unanimes à souligner l'importance qu'avaient le chant et la danse, à côté des exercices physiques, dans l'ancienne éducation crétoise. Ils envisagent en général, à vrai dire, ce double enseignement presque uniquement sous son aspect civique et militaire, c'est-à-dire du point de vue qui avait prévalu à partir du VI[e] siècle dans la conception de l'*arétè* selon l'idéal dorien.

Mais il ne fait aucun doute que l'origine des danses crétoises se rattache au plus ancien fond de la civilisation locale et que leur caractère primitif a été, à la fois, religieux et orgiaque (1). La danse en armes, communément appelée pyrrhique, passait pour avoir été enseignée par le héros Courès, éponyme des Courètes, c'est-à-dire des êtres démoniaques qui l'auraient dansée à l'occasion de la naissance de Zeus (2). Mais ce serait aller au delà de ce que les document autorisent à affirmer, qu'identifier l'ἔνοπλιος ὄρχησις, la danse militaire qu'a été la pyrrhique à partir environ du v[e] siècle, lorsque nous la connaissons avec quelque précision, et la danse proprement courétique. Platon, au moins, paraît s'être représenté que, dans celle-ci, les armes n'avaient d'autre rôle ou d'autre caractère que celui de simples accessoires de ballets, ἐνόπλια παίγνια (*Lois*, VII, 796 B). Une opinion qui a tendu à s'accréditer chez les modernes, et que la tradition antique confirme dans une certaine mesure, veut que cette danse, de type certainement archaïque, ait eu un caractère essentiellement apotropaïque : le bruit dont elle s'accompagnait, qu'on l'attribue au choc du métal ou à d'autres instruments, aurait eu pour objet d'écarter les influences pernicieuses soit au seuil d'une nouvelle année, soit en toute autre occasion critique. La fable célèbre, qui veut que les Courètes aient entrechoqué leurs armes pour étouffer les vagissements de l'enfant divin et dépister les soupçons du père, procède déjà certainement d'une interprétation de ce genre, qui se présente comme un *aition* de ce qu'était, — ou de ce qu'on croyait être — le propre de la danse en question. Mais cette forme du mythe est tardive et ne paraît s'être répandue qu'à l'époque alexandrine, c'est-à-dire en un temps où la confusion était constante entre Courètes et Corybantes. Pour ces derniers, dont les affinités avec le vieux chamanisme asiatique ne sont pas douteuses, on peut tenir pour certain la valeur apotropaïque du bruit qu'ils

(1) La question des danses crétoises est traitée avec plus ou moins de développement dans les travaux d'ensemble sur les danses grecques et notamment K. Latte, *De Saltationibus Graecorum capita quinque* (*Relig. gesch. Vers. u. Vorarb.* XIII, 3, 1913), p. 52 sqq. — L. Séchan, *La danse grecque antique*, 1930; Ch. IV et article *Saltatio* (1909) dans le *Dictionnaire des Antiquités*. — Fr. Weege, *Der Tanz in der Antike*, 1926. — Les témoignages anciens sont commentés dans Hœck, *Kreta*, t. III.

(2) Strabon, X, p. 480 (d'après Ephore).

mènent en dansant. Il semble que les anciens aient été, eux-mêmes, dupes de la confusion répandue à propos de ces êtres mythiques, quand ils ont conclu des pratiques orchestriques du corybantisme, vulgarisées d'ailleurs par des guérisseurs ou purificateurs itinérants, à celles des Courètes crétois.

Le point de vue qui est celui auquel se tiennent les informateurs de Strabon, — celui au moins auquel est dû la partie « théologique » de l'*excursus*, sur lequel nous reviendrons, — est substantiellement différent, puisqu'il implique que la danse courétique s'apparente aux danses à la fois mimétiques et extatiques dont le type le plus connu est celle des fidèles de Dionysos. A les bien interroger, les témoignages qui concernent le développement et l'origine de la danse dans la grande île où elle florissait évidemment dès l'époque minoenne, et en relation étroite avec le faste de la cour et l'ardeur mystique dans l'entourage immédiat des maîtres de Cnosse et de Gortyne, déposent dans le même sens. Les anciens s'accordent à considérer comme essentiellement représentatif de la tradition des anciennes danses crétoises l'*hyporchème*, c'est-à-dire la danse dans laquelle les figures exécutées par les danseurs avaient rapport aux paroles chantées par le chœur (ou par une partie des danseurs eux-mêmes). Incontestablement donc, un genre qui, par son principe même, appelait l'expression des sentiments éveillés par les divers moments du culte et qui transformait en actions les émotions qu'il suscitait. Thalétas, le plus célèbre des musiciens crétois, passait pour avoir été le maître de ce genre et c'était pour l'avoir introduit à Sparte qu'il était réputé l'auteur de la révolution musicale (*deutéra catastasis*) qui s'y était produite au VII[e] siècle. C'est à cette révolution qu'on rapportait l'origine des Gymnopédies lacédémoniennes. Thalétas passait aussi pour avoir, le premier, composé des hyporchèmes pour la pyrrhique. Mais le genre était bien plus ancien que lui et certains en rapportaient l'invention précisément aux Courètes (Proclus, cf. Hoeck, *Kreta*, III, p. 350). L'hyporchème s'accompagnait de la flûte, et, aussi, de la cithare. Le mouvement en convenait à une danse animée, et en fait les Crétois, dès longtemps, étaient fameux comme sauteurs et danseurs. Au « courète », Mérion, l'*opaôn*, d'Idoménée, qui vient d'éviter sa pique en se courbant pres-

tement, Enée dit avec ironie : « Mérion, tout maître de ballet que tu sois, mon fer t'aurait bien immobilisé, s'il t'avait touché ». (*Il.* XVI, 617-618).

L'intérêt considérable qui s'est attaché, dès la découverte, à l'hymne mis au jour à Palaeokastro, dans les ruines d'un temple qui est probablement celui de Zeus Dictaios, est à souligner tout particulièrement de ce point de vue.

Il n'entre pas dans notre dessein de faire une étude détaillée de ce texte important et maintes fois commenté (1). On sait qu'il s'agit d'une copie assez tardive (IIe ou IIIe siècle de notre ère) d'un hymne plus ancien, non toutefois archaïque, et où, dans l'absence de particularités dialectales bien prononcées, on est porté à voir l'œuvre d'un poète du IVe siècle avant notre ère. Mais, vu la nature de la cérémonie où il prenait place, on est fondé aussi à penser que l'auteur s'est inspiré de thèmes traditionnels imposés par d'anciennes formes rituelles. Or deux ou trois évidences paraissent ressortir de l'examen de ce texte :

1°) il s'agit d'une incantation, tout au moins d'une invocation, κλητικὸς ὕμνος qui a pour effet de provoquer l'apparition d'une divinité qui, invoquée comme fils de Cronos, ne peut être que Zeus dont on localisait la naissance (entre autres sites crétois) dans la grotte du Dicté, antique sanctuaire ainsi que l'ont démontré les trouvailles archéologiques (2).

(1) Depuis sa découverte (1903) (cf. B.S.A. 1907-8 articles de Bosanquet, J.-E. Harrison et G. Murray), le texte a été reproduit plusieurs fois, notamment par J.-E. Harrison, *Themis* (1911), pp. 7-8 ; J. Poerner, *De Curetibus*, 1913, p. 245 ; — K. Latte, *De saltationibus*, 1913, p. 41 ; — J.-U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, 1924 (cf. J.-U. Powell a. E.-A. Barber, *New Chapters in the Hist. of. Gr. Lit.*, 1921, p. 50). — Aussi A. Reinach, R.E.G., 1911, p. 332.

(2) Si toutefois la grotte du Dicté (mentionnée par Apollod. I, 1, 6) est bien celle de Psychro : doutes à ce sujet de J. Toutain, *L'antre de Psychro et le Diktaion antron*, R.H.R. 64, 1911, p. 277 et M.-P. Nilsson, *The Minoan Myc. Religion a. its survival in gr. Rel.*, p. 393, et sur l'ensemble des grottes de la nativité de Zeus (p. 460 sqq.). Diodore V, 70 et Athénée IX, 375 F, mentionnent le mont Dicté. La *Théogonie* localise la naissance à Lyctos et l'éducation dans une grotte du mont « Egée », qui est sans doute celle de Psychro. Le fait que le texte de Palaeokastro soit une copie ne facilite pas la localisation de la cérémonie pour laquelle il a été composé ; mais il semble bien que l'autel de Zeus qui en est le centre doit être cherché dans la région du Dicté, ce qui conduit à penser que le chant a été écrit pour une communauté dont le territoire intéressait cette région (peut-être Lyctos).

2°) Zeus est invoqué sous l'épithète, inattendue, de *Très grand Couros*. L'existence de ce terme, — et comme expression rituelle, donc archaïque, — dans le vocabulaire de la Crète orientale est ainsi révélée ; sa signification ne peut pas être douteuse, encore qu'aucun lexicographe, scholiaste ou document épigraphique, ne nous l'ait signalé, comme équivalent des expressions assez nombreuses par lesquelles est désigné l'adolescent crétois. Zeus du Dicté, Zeus Crétagénès, est donc l'Adolescent, ou, si l'on veut, le *Damoiseau*, par excellence, le modèle et le guide de ceux qui « nourris » selon les anciennes traditions achèvent leur Enfance selon les rites appropriés et extériorisent par la danse les vertus dont ils se sont imprégnés.

3°) Il n'est pas douteux que l'invocation était faite par un groupe de *couroi*, officiant comme chanteurs et danseurs, et inversement, quoique la mention des κούρητες dans le texte (v. 14) reste problématique, il ne paraît pas douteux que ces *couroi* doivent être considérés comme les équivalents ou les successeurs des courètes dans lesquels on a reconnu depuis longtemps les desservants d'un culte de Zeus, impliquant des danses d'un caractère orgiaque plus ou moins accentué. A l'époque relativement tardive à laquelle se réfère l'hymne de Palaeokastro, il est possible que cet office ait été assuré, comme ce fut le cas, semble-t-il, pour les offices analogues dans d'autres fêtes helléniques, par un chœur de jeunes hommes recrutés dans des conditions qui n'impliquent pas nécessairement qu'il s'agisse d'une véritable confrérie, dont l'existence se serait prolongée en dehors de la fête. Mais l'équivalence *couros* = *courète*, que le texte découvert par les archéologues anglais met pratiquement hors de doute, exclut, d'autre part, l'opinion que les Courètes mentionnés par les textes (quand ils parlent d'officiants) aient été, comme on l'a souvent répété, des *prêtres* de Zeus, dans le sens au moins de desservants normalement attachés à un sanctuaire. C'est en tant que *couroi* qu'ils accomplissent une liturgie concernant le *couros* par excellence, à une époque qui peut difficilement être autre que celle où s'achève, pour leur propre compte, cette *courotrophie* qui les identifie momentanément à des êtres divins et qui les place, naturellement, sous la protection et l'invocation des êtres mythiques, — Zeus à sa naissance,

les Nymphes nourricières, les Courètes ou Couroi des temps primitifs, prototypes de l'humanité et archétypes des éphèbes et danseurs orchestriques — qui ont été les figurants de la *courotrophie* initiale, celle par laquelle Zeus a été soustrait aux périls qui menaçaient son enfance et à la voracité du monstre Cronos, son propre père. Nous ne voyons aucune raison qui empêche de souscrire à cette conclusion qui est celle que, dès la découverte du texte, Miss Harrison a eu le mérite de formuler avec une heureuse sagacité (1).

4°) La cérémonie qu'évoque l'hymne du Dicté est probablement ce qui nous donne le mieux l'idée du genre de danse auquel s'appliquait la désignation d'hyporchème. L'acclamation répétée à la reprise du refrain : Ἰὼ μέγιστε κοῦρε n'est pas sans rappeler le thème caractéristique du péan : Ἰὼ Παιάν ; et, en fait, il y avait entre l'hyporchème et le péan certaines affinités qui ont prêté à des confusions. L'hymne crétois était rythmé à la fois par la flûte et par un instrument à corde (vers 8-9) ce qui était aussi le cas de l'hyporchème. Enfin il y a grande apparence que les officiants, ou une partie d'entre eux, s'associaient par la danse même aux mouvements et aux attitudes prêtés à la divinité qui doit se manifester dans le cercle mystique.

C'est à tort certainement qu'on a prétendu tirer argument du vers 10 : στάντες ἀείδομεν pour nier qu'il s'agisse véritablement d'une danse (2). Les diverses strophes correspondent évidemment à diverses évolutions du chœur ; au début de l'invocation, les chanteurs, et probablement les danseurs, se forment circulairement autour de l'autel ; à ce moment il n'est encore question que d'évoquer la présence du dieu au milieu de ses *propoloi ;* plus loin cette présence divine s'est manifestée ; le rythme s'animait ; le dieu est censé bondir et chacun de ces bonds assure une bénédiction. Il serait inconcevable que sous l'influence démoniaque que dégagent et le chant et la danse, les participants n'aient pas également exécuté des bonds dont l'ardeur répondait à l'intensité de l'influence magique qu'on pensait mettre en œuvre. C'est une loi bien connue de ces complexes magico-orchestriques ou des complexes rituels analogues (celui du « balancement »

(1) J.-E. Harisson, *The Kouretes a. Zeus Kouros*, B.S.A. XV, 339 ; — *Themis*, 1912.

(2) Latte, *De saltationibus Graecorum*, pp. 47-48.

par exemple) que l'efficace en soit en proportion de l'énergie physique dépensée et qui, sous l'action des éléments psychologiques ou extatiques, s'exalte au paroxysme. Plus haut sautaient les jeunes hommes, plus hautes étaient les moissons, plus ardentes les bêtes à la reproduction, plus fières les villes et les nefs, plus musclées les générations nouvelles. Le caractère de la danse courétique et des danses similaires — qui, nous le reverrons à Sparte, étaient épreuves d'endurcissement autant et plus peut-être qu'exhibitions artistiques — transparaît ici curieusement dans la noble amplification d'un poème qui dénote l'influence de la littérature récente. C'est l'occasion de se rappeler que la *sikinnis*, l'une des origines, peut-être de la *satyrikè orchèsis* et des gambades des satyres sur la scène athénienne, passait quelquefois pour l'invention du crétois Sikinnos.

Sous bénéfice de ces observations, il semble qu'on puisse traduire ainsi les parties de l'hymne les mieux conservées sur la pierre en partie mutilée, en ne retenant des compléments proposés que ceux qui paraissent évidents (1).

Ἰὼ, μέγιστε κοῦρε, χαῖρέ μοι,	O Grand Couros, je vous salue
Κρόνιε, παγκρατὲς γάνους,	Fils de Cronos, souverain maître des scintillantes effluves,
βέβακες	qui vîntes
δαιμόνων ἀγώμενος,	à la tête du cortège démoniaque,
Δίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἔρπε καὶ γέγαθι μολπᾷ	Au Dicté, en cet anniversaire, portez vos pas et enchantez-vous de la ronde
τάν τοι κρέκομεν παχτίσι	que pour vous nous rythmons sur la lyre
μείξαντες ἅμ' αὐλοῖσιν	en y joignant la flûte
καὶ στάντες ἀείδομεν τεὸν	chantant debout
ἀμφὶ βωμὸν εὐερκῆ	autour de votre autel, retraite inviolable.
Ἰώ, κ.τ.λ.	(Refrain...)
Ἔνθα γάρ σε παῖδα ἄμβροτον	Car ce fut là, Enfant immortel,
ἀσπιδ[οὔχοι Κούρητες]	que les [Courètes ? porte]-boucliers
παρ' Ῥέας λαβόντες πόδα	à qui Rhéa vous confia, de leur pied
κ[ρούοντες ἀπέκρυψαν]	[battant l'aire, vous cachèrent ?]
Ἰώ... κ.τ.λ.	(Refrain...)

(1) V. 3, γανους trois fois sur la pierre, une fois γανος (corrigé en γανοις) ; παγκρατὲς γάνος conj. de Cook et Wilamowitz. — V. 18 : ἀσπιδ[ηφόροι τροφῆες], conj. Murray ; ἀσπίδ[εσσι κουρῆτες] Powell. — V. 20, κρούοντες ἀντέχον, Powell.

...τᾶ]ς καλᾶς Ἀοῦς	[manque une strophe à la fin de laquelle il était fait mention de] la belle Aurore
Ἰώ... κ.τ.λ.	(Refrain...)
[Ὧραι δὲ βρύ]ον κατῆτος	[Les saisons fleurirent] toute l'année ;
καὶ βροτὸς Δίκα κατήχε	sur les mortels Justice eut empire,
[πάντα τ' ἄγρι' ἄμφεπ]ε ζῷ'	[et... sur le règne] animal,
ἁ φίλολβος Εἰρήνα.	La Paix compagne de Richesse.
Ἰώ... κ.τ.λ.	(Refrain...)
Ἄ[μιν Θόρε κές πτή]μνια	[Pour nous sautez], pour emplir nos jarres?
καὶ Θόρε εὔποκ'ἐ[ς ποίμνια]	Sautez pour la belle laine [de nos moutons] ;
κές λάι]α καρπῶν Θόρε	[et pour faire lever dans le sillon] les moissons, sautez,
κές τελεσ[φόρους ? ἐσμοὺς]	et pour l'accomplissement des [?...]
Ἰώ... κ.τ.λ.	(Refrain...)
Κῆς]πόληας ἁμῶν Θόρε	Pour nos cités, sautez,
κές ποντοφόρος νᾶας	et pour nos nefs hauturières.
Θόρε κές ν[έους πολ]ίτας,	Sautez aussi pour les n[ouveaux cit]oyens
Θόρε κές Θέμιν κ[...	et sautez pour Thémis...
Ἰώ...	(Refrain...)

Les thèmes illustrés par le texte de Palaeokastro n'ont pas été sans causer quelque surprise au moment de leur découverte. Une prévention naturelle inclinait à penser que la danse des Courètes devait, en quelque manière, commémorer la naissance de Zeus ou en mimer la répétition à chaque année. Le contenu du chant du Dicté ne se prête guère à une interprétation de ce genre, encore qu'il y soit précisé que le dieu est invité à se manifester auprès du lieu même où Zeus enfant fut apporté et, vraisemblablement, accueilli par les Courètes. Mais la liturgie que nous ont rendue les fouilles britanniques a bien moins pour objet d'évoquer les épisodes de cette enfance que de renouveler et d'exalter les bienfaits que la chorégraphie des Courètes et celle de Zeus lui-même, ont signifiés pour le pays. D'où un regain de faveur pour l'opinion que cette danse ait été par son essence un charme de fertilité et pour l'hypothèse qui fait des Courètes (et de leurs successeurs et imitateurs) des démons chargés de protéger et promouvoir les récoltes par

une escrime appropriée (1). Mais il se trouve précisément, que les images de bataille et de lutte sont absentes de l'hymne en question et si l'exécution de la danse qu'il doit accompagner, exige probablement, par la hauteur des bonds qu'elle implique, un déploiement considérable d'énergie musculaire, rien, par ailleurs, ne suggère qu'il s'agisse de la danse de démons armés.

Les contradictions que les philologues modernes, quelque peu déroutés en présence de complexes de ce genre, ont cru apercevoir ici, n'existent probablement pas ; bien au contraire. Les *couroi,* les représentants de la génération nouvellement éclose à la maturité, sont normalement les *courètes,* c'est-à-dire la réincarnation temporaire des êtres démoniaques, à la fois prototypes de l'humanité et transcendants à l'humanité, dont l'histoire mythique est celle même des origines du monde et de la société ; réel ou fictif, leur séjour aux limites du territoire aménagé, dans le voisinage des lieux saints, leur familiarité avec les nymphes et les esprits des montagnes ancestrales, la conformité de leur genre de vie avec celui des dieux, lors de l'accomplissement de leurs *enfances,* les épreuves et probations d'endurance auxquelles ils ont été soumis, leur ont communiqué temporairement quelque chose de cette nature démoniaque. Les génies civilisateurs ont aménagé le monde et créé l'ordre en dansant ; c'est en dansant que les générations successives maintiennent, restaurent ou réussissent à promouvoir cet ordre de la Nature et de la Société qui est le don de Zeus, — très probablement d'abord de la divinité crétoise, quel qu'ait été son nom, à laquelle le dieu suprême des envahisseurs doriens a succédé, sans lui enlever grand chose de son caractère originel et de ses fonctions anciennes. En ce sens, si l'on veut, on peut dire que les Couroi et les Courètes sont les initiés de Zeus, plus encore peut-être du *Courète* par excellence, qui apparaît ainsi comme le patron de la Société masculine. On sait que le Zeus crétois, sous l'invocation de *Zeus Hétaireios* (Hésychius, s. v.) était le protecteur des hétairies, dont l'analogie avec Zeus *Phratrios* témoigne probablement de l'affinité originelle entre l'hétairie

(1) K. Latte, *De saltationibus,* p. 54 ; L. Séchan, *La danse grecque antique,* p. 87.

dorienne et la phratrie. D'autre part, nous connaissons à Théra une divinité Κόρες ou Κόραι (I. G. XII, 3 ; 354, 355, 371) dont on peut présumer qu'elle est la réplique du *Couros*, fils de Cronos, du Dicté.

La moindre des difficultés du texte n'est pas l'acclamation *Pankratès Ganous*, Souverain Maître du *Ganos*, sous laquelle est invoqué le fils de Cronos. *Ganos* est un mot qui n'a pas d'équivalent satisfaisant dans notre langue. L'idée de joie qui a fini par prédominer s'est surajoutée à une acception physique d'ailleurs difficile à préciser. Les lexiques (*Etym. Magn.*) d'accord avec les poètes tragiques qui l'ont fréquemment employé, constatent qu'il connote les notions de joie, de lumière, d'éclat et scintillement, de blancheur, mais aussi celles de liquide (l'eau et le vin), de graisse, de miel. Le mot qui se rencontre surtout dans des textes où domine l'accent religieux paraît comporter des résonnances du côté d'une mystique naturiste. Il associe l'idée d'une efficace divine à celles de clarté scintillante et d'humidité vivifiante. Les sources (Esch., *Pers.* 483), les fleuves (Eur., *Suppl.* 1150) ont du *ganos*. Les Danaïdes, dans les *Suppliantes* d'Eschyle, (1019) font hommage aux divinités nourricières (*ganaontes*) de l'Argolide et d'abord aux fleuves et aux eaux qui nourrissent le terroir de grasses effluves. Dans un fragment de la tragédie des *Danaïdes* du même poète (fr. 44 Nauck.), Aphrodite dit que, sous son influence, les arbres sont fécondés par le *ganos* des pluies (ἐκ νοτίζοντος γάνους). Le vin est le *ganos* de la vigne (*Perses* 615, *Cycl.* 414) ou le *ganos* de Dionysos (Arist., *Gren.* 1326), le miel le *ganos* que les abeilles extraient des fleurs. (*Iph. Taur.* 633). Les prairies humides resplendissent de *ganos* (*Od.* VII, 128). Le narcisse miraculeux qui fut cause du ravissement de Coré est essentiellement *ganaôn* (*Hym. Dém.* 10). Les armes, qui sont divines, luisent aussi du *ganos* (Esch., *Agam.* 579, cf. *Il.* XIII, 265). La traduction que nous avons adoptée, « scintillantes effluves », ne peut être qu'une approximation. Dans un hymne où la conjuration de la divinité doit avoir pour effet de provoquer l'abondance et la fécondité, la mention du ganos au sens que nous lui reconnaissons est particulièrement à sa place. La construction au génitif, que l'inspection de la pierre conduit à retenir (en rejetant le vocatif conjecturé par Cook et Wilamowitz) a ce grand intérêt de montrer

que le ganos est une force magique qui agit dans l'univers et dont le Grand Couros est le maître. Cette observation est de nature à renforcer l'idée que l'hymne de Palaeokastro conserve le souvenir d'une action magique, ce qui ne doit pas surprendre d'un rite courétique. On est même en droit de se demander si dans l'accoutrement des célébrants de cet office, en qui l'on est porté à chercher le cortège démoniaque de la divinité invoquée, cet éclat magique n'était pas manifesté par des pratiques rituelles et, à titre au moins d'hypothèse, on peut penser à l'éclat surnaturel dont l'enduit de gypse revêt les figurants de cérémonies analogues. Enfin, s'il est légitime de chercher à ces conceptions des origines dans le passé religieux des civilisations égéennes, l'idée que le ganos, comme vertu des eaux et suc des plantes, a son siège dans les prairies parées de l'éclat des fleurs et du scintillement de la rosée peut être invoquée comme un argument en faveur d'une relation entre le « Courète » et les jeunes princes ou génies crétois qui sur les fresques de Cnosse s'avancent, parés de couronnes et de colliers de fleurs, parmi les lys, ou se livrent à la cueillette des simples (1).

Conçus de façon collective, les Courètes (κώρητες des inscriptions), font partie, au même titre que les nymphes et les autres divinités, de la population surnaturelle qui constitue la totalité des alliances divines des anciennes cités crétoises ; ils sont mentionnés dans la récapitulation qui prend place à la fin des serments qui interviennent entre cités crétoises : ὀμνύω...Κώρητας καὶ Νύμφας καὶ θεὸς πάντας καὶ πάσας (2). Ils participent donc du caractère ambigu qu'on

(1) On aperçoit ici assez nettement la signification religieuse qui a dû s'attacher au nom et aux fonctions des *herséphores*, porteuses de rosée et l'analogie de leur comportement avec celui des scirophores porteuses de gypse et autres porteuses de « choses ineffables », *arrhètophores*. — Cf. aussi l'opinion que les Curètes sont nés de la pluie : Ov. *Mét.*, IV, 263 ; largoque satos Curetas ab imbri.

(2) Les inscriptions crétoises mentionnant les Courètes sont réunies dans Pœrner, *De Curetibus et Corybantibus*, pp. 262-263. C.I.G 2554 (traité des Latins et des Olintiens, fin du IIIe s.). — 2555 (Hiérapytna, fin du IIIe s.), fin du serment, on invoque Aphrodite, les *Côrètai*, les Nymphes et les Corybantes (*Kyrbantai*) ainsi que tous les dieux et déesses ; — de même 5024, Hermès, les Corybantes et les *Côrètai*, les Nymphes et Ilithye (l. 63-64, 80) ; 5641, traité entre Hiérapytna et Lyctos : Aphrodite, les *Côrètes*, les Nymphes et tous les dieux et déesses.

est amené à reconnaître fréquemment aux ancêtres mythiques des traditions ethniques ou des légendes de fondation des confréries. Les Courètes, fils de la Terre, — à moins qu'ils ne descendent des Dactyles de l'Ida — ont été les promoteurs des techniques qui ont mis une partie de la nature au service de la société ; ils ont apprivoisé les troupeaux, enseigné l'élevage des abeilles, pratiqué la chasse et le tir de l'arc ; on leur doit aussi l'invention de l'épée, de l'arc, et de la danse militaire. Enfin ils ont été les initiateurs de la vie policée et du régime de la Cité. On tient, néanmoins, que leur habitat était les pentes forestières des montagnes (1). A y regarder de près, on s'apercevra que ce résumé des traditions concernant le genre de vie « courétique », où au premier abord on serait tenté de ne voir qu'une amplification de caractère purement évhémérique, offre, dans sa concision, une cohérence assez digne d'être remarquée. Aussi bien, dans le texte composite de Diodore, à qui nous l'empruntons (V, 65) peut-on y reconnaître un extrait d'un historien crétois et qui ne doit pas être confondu avec le développement sur les grandes divinités, emprunté à un auteur d'*héreumata,* disciple médiocrement intelligent d'Evhémère. Si maintenant on observe que les arts dont l'invention est rapportée aux mythiques Courètes sont tous des arts de plein air et auxquels, en effet, les jeunes gens ont occasion de s'initier dans la période de vie en plein air qui correspond à ce que les auteurs qui ont été en contact avec les populations de l'Afrique méridionale, appellent de façon expressive l'*école de la brousse* (*busch school*), on se rendra mieux compte des éléments dont est faite cette description : les Courètes mythiques, forestiers et montagnards, ont été les inventeurs de la chasse, de l'élevage des abeilles et des autres animaux, du tir de l'arc, de la danse et de la vie en commun, parce qu'en effet le temps de brousse est occupé par l'apprentissage de ce qui concerne les techniques archaïques de la chasse et de la cueillette (non celles de la vie agricole), la danse (non la guerre), enfin l'accoutumance à la vie collective.

A cette hypothèse, il est peut-être tentant d'en joindre une seconde qui rendrait compte de la relation assez énig-

(1) Diodore V 65 ; sur les sources de Diodore, dans son archéologie crétoise (V 64-80) voir l'appendice à la fin du volume.

matique que les traditions paraissent établir entre les Courètes et les Dactyles de l'Ida. Si les Courètes nous conduisent aux origines des formes traditionnelles d'exploitation de la nature sauvage et à quelques-unes des techniques archaïques qui peuvent encore faire partie de l'apprentissage auquel correspond le temps de retraite des jeunes garçons, les Dactyles sont des magiciens (*goètes*), maîtres en l'art des conjurations, des rites et des mystères, de plus métallurgistes et versés dans la technique du bronze et du fer, et les arts de la forge, enfin détenteurs de remèdes et recettes magiques (1). Ephore, au dire de Diodore, les faisait venir de Phrygie en Crète ; certains, parmi lesquels peut-être Ephore aussi, leur rattachaient les Courètes par un lien de filiation. Dans ce cas c'étaient les Dactyles, non plus les Courètes, qui passaient pour enfants de la Terre, ou pour être nés de la poignée de poussière que les nourrices de Zeus, ou la nymphe Anchialé, avaient jetée derrière elles. On peut tenir pour assuré, comme on l'a reconnu depuis longtemps (2), que ces Dactyles, enchanteurs et experts dans les arts du feu, sont, ainsi que leurs congénères les Telchines, les répliques mythiques d'anciennes corporations de forgerons. On sait qu'en Afrique, et particulièrement dans l'Afrique soudanaise, ces corporations de forgerons se spécialisent de façon bien marquée dans l'activité religieuse et qu'en particulier les initiations de la puberté (ou les initiations à certaines confréries) sont sous leur contrôle. Courètes et Dactyles sont

(1) Diodore V 64 (d'après Ephore) : ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τάς τε ἐπῳδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια. Orphée aurait été leur disciple. Ce sont les Dactyles Idéens, passés en Crète (avec Minos) qui ont enseigné l'usage du feu et la technique du bronze et du fer. Plutarque, *Numa* 15 ; *Schol. Apoll. Rh.* I, 1129 : γόητες δὲ ἦσαν καὶ φαρμακεῖς. Une forme particulière de la légende des Dactyles Idéens était relatée dans un hymne trouvé à Erétrie en Eubée (I.G. XII, 9, n° 259 et Powell, *Collect. Alexandr.*; cf. K. Swoboda, *Woch. f. Klass. Phil.*, 1918, p. 262) (fin du IVe siècle). Le texte est malheureusement trop mutilé pour satisfaire la curiosité qu'il éveille. Il devait mentionner l'origine des Dactyles en traçant leur généalogie jusqu'à un certain Eurytheus, disciple ou fils de la Grande Mère (*Mèter Oreia*), révélateur de secrets médicaux et premier guérisseur ; il avait aussi enseigné la culture des arbres fruitiers. Puis venaient, semble-t-il, des épisodes relatifs à l'introduction du culte (de la Grande Mère ?) en Phrygie. Dans les deux derniers vers, il était question d'une préparation dans laquelle entrait du sang de loup et aussi d'outils de forgerons. Le sang de loup, au dire de Plutarque (*De Isid.* 46), passait aussi pour un ingrédient employé dans les conjurations des mages.

(2) Déjà Rossignol, *Les métaux dans l'Antiquité*, 1863, pp. 79-98.

des mots qui semblent bien se rattacher à l'onomastique grecque, mais qui, peut-être, rendent par un équivalent deux mots d'une langue antérieure. Il est, en effet, douteux que dans la société grecque où il n'a subsisté que des traces incertaines de ces corporations de métallurgistes, les *couroi* aient été initiés normalement par des forgerons. Le mythe dans la forme où il était arrivé à Diodore, et déjà à Ephore, témoignerait probablement de l'ancienneté d'un état de choses de ce genre dans les sociétés sur les ruines desquelles l'hellénisme s'est édifié, non sans leur emprunter certains éléments. A certains indices, on peut croire que cette continuité entre le passé préhellénique et le présent hellénique était plus sensible en Crète qu'ailleurs, ce qui s'expliquerait aisément par le développement précoce de la civilisation dans cette île et par l'insularité même. Il serait donc très naturel que l'éducation crétoise ait conservé certains traits qui lui venaient de la civilisation antérieure, modifiés d'ailleurs pour s'adapter au caractère, plus militaire et civique que proprement religieux, des sociétés doriennes. Comme il est de règle, et comme nous avons eu mainte occasion de l'observer, les mythes conservaient assez nettement l'empreinte d'un passé dont les mœurs s'étaient, en partie au moins, écartées.

Nous sommes ainsi amenés à nous poser la question de savoir dans quelle mesure l'hyporchème, le chant accompagné de danses des Courètes ou *Couroi* du Dicté peut être considéré comme ayant fait partie d'un complexe initiatique. A nous référer aux exemples déjà utilisés, on pensera surtout aux exercices chorégraphiques, avec ou sans masques, par lesquels se clôt assez souvent le temps de réclusion, ou qui même quelquefois le précèdent (par exemple l'*engebata* des Masai). Ces danses ne sont pas seulement l'accompagnement ou le prétexte des réjouissances qui solennisent l'entrée définitive dans la société, des « nouveaux citoyens ». Par elles-mêmes, elles sont riches d'efficace ; elles renouvellent, par une éclatante manifestation, la confiance de la race en son avenir et resserrent l'alliance avec les puissances divines. « Puissiez-vous multiplier, nous enrichir et faire prospérer le pays » disent les vieillards Masai aux jeunes garçons qu'ils restaurent lorsqu'ils se livrent aux danses de l'*engebata,* dans la période qui précède et prépare celle de la circoncision (Merker, *Die Masai,* p. 60).

L'assistance à ces fêtes est recommandée aux femmes, principalement aux femmes stériles, par l'effet d'une croyance analogue à celle qui a cours à Rome au sujet de la course des Luperques.

Les témoignages des Anciens établissent d'ailleurs qu'ils connaissaient, comme une catégorie spéciale de leur orchestrique, les danses exécutées publiquement par les jeunes garçons au moment précisément de leur réception dans la cité : Plutarque (*De Mus.* 9. p. 1134), résumant l'histoire de la musique à Sparte, mentionne comme caractéristique de la seconde époque (*deutéra catastasis*), inaugurée par le Crétois Thalétas de Gortyne, l'introduction des airs accompagnant les Gymnopédies, qu'il met sur le même rang que les ἀποδείξεις en Arcadie et les ἐνδυματία d'Argos. Ce que nous aurons à retenir, plus loin, des Gymnopédies, confirmera qu'il s'agit bien de présentation, dans une occasion cérémonielle, de chœurs correspondant à des classes d'âge. C'est avec raison qu'on a allégué (Latte, *De Saltationibus...* p. 77) pour éclairer le caractère de ces ἀποδείξεις arcadiennes, le passage où Polybe insiste sur la part prépondérante faite à la musique dans l'ancienne éducation arcadienne (preuve, soit dit en passant, que la primauté de la danse et de la musique dans l'instruction donnée aux jeunes relevait bien moins d'une tradition prétendue dorienne que des habitudes des plus anciennes sociétés helléniques). Après nous avoir montré les chœurs de garçons (*paîdes*) et d'adolescents (*néaniscoi*) rivalisant à l'occasion des Dionysies, l'historien ajoute : « exercés à marcher au son de la flûte et en rang, les jeunes gens s'entraînent à des danses difficiles et à certain jour de l'année, où s'assemble un grand concours de peuple, avec grande dépense, ils se font voir (ἐπιδείκνυνται) à leurs concitoyens ». (Pol. IV, 20,12). Le terme dont on se servait à Argos pour désigner une manifestation chorégraphique du même ordre, ἐνδυματία, suggère qu'il s'agit d'une prise d'habit, ce qui cadre avec l'idée d'un rite de passage, et notamment avec l'accomplisemsent des rites de puberté à l'issue desquels il est normal que soient portés les vêtements et les armes propres aux adultes et quittés ceux de l'âge précédent. Une expression analogue paraît avoir, en Crète, désigné un moment de la vie collective des jeunes gens, celui où, à la sortie des agélai et, sans doute, à l'entrée dans les hétairies, ils dépouillaient les insignes ou les armes qu'ils avaient portés précédemment. C'est à ce moment

qu'ils devaient prêter un serment du genre de ceux dont plusieurs ont été conservés (1).

Ce serait, probablement, demander plus qu'il n'est possible à l'interprétation d'un simple mot qu'affirmer que la fête dite des Ἐκδύσια qui est signalée à Phaistos (Anton. Lib. 17) avait originellement rapport avec des usages de ce genre, et qu'elle était symétrique des *Endymatia* qui donnaient lieu à Argos aux présentations chorégraphiques rapprochées des Gymnopédies dans l'opuscule de Plutarque. Il convient de mentionner, toutefois, que l'*aition* de la fête mettait en cause un certain Leukippos, qui, de fille, était devenu garçon et, à cette occasion, avait changé de vêtement ; autrement dit, il faisait allusion à une coutume de travestissement rituel, dont le caractère ne nous est pas autrement précisé (mais qui se retrouve aussi comme élément de la légende de Leukippos, fils du roi d'Elide et amant de Daphné). Nous avons déjà eu l'occasion de nous expliquer en parlant des Oschophories sur la fréquence de ces travestisements et, notamment, sur la coutume de la prise temporaire de vêtements féminins aux moments critiques de l'éducation des futurs *couroi*. C'est au moins l'occasion de rappeler qu'au témoignage d'Athénée (XIV, 651 B), les anciens considéraient l'orchestrique *oschophorique* comme appartenant précisément au type de la γυμνοπαιδικὴ ὀρχήσις, autrement dit comme apparentée au genre ci-dessus mentionné. Faut-il encore ajouter que des déguisements de ce genre (échanges des vêtements entre les deux sexes) sont mentionnés précisément à Argos comme éléments d'une fête (Plut., *De mul. virt.*, p. 245 E), sans qu'on puisse d'ailleurs certifier un rapport entre ces *Hybristika* et les manifestations musicales et orchestriques que d'autres sources nous signalent, dans la même ville, sous le nom d'*Endymatia* ? (2)

(1) Textes et commentaires par B. Haussoulier, *Notes d'épigraphie crétoise, Rev. de Philol.*, 1894, pp. 186-187. τὰν ἀγελᾶν τοὺς τόκα ἐγδυόμενους (Halbherr, *Iscriz. Cretesi*, p. 77) ; — [τὰν ἀγέ]λαν τὰν τόκα ἐκδυόμεναν. (Mallia) (*ibid.* p. 99). — Les cosmes doivent appeler chaque année les jeunes gens qui sortent de l'agéla à jurer pour leur compte la formule de serment qui consacre les traités. Le serment de Dréros (traité avec les Lyttiens) a été juré par 180 *agelaoi panazôstoi*. (Ditt. *Syll.*[3] I, 527). Cf. Dareste-Haussoulier, *Inscr. Jurid*, III, p. 412.

(2) Sur ces diverses danses, Latte, *De Saltat. Graecorum*, — Sur les Hybristika, W.-R. Halliday, *Herodotos VI 83 a. the Hybristika*, B.S.A. 1909-10, p. 212. — J. Harrison, *Themis*, p. 505 (travestis au moment de rites de passage).

De ces traits assez épars, nous nous garderons de tirer des conclusions trop appuyées quant au caractère de l'hyporchème que paraît avoir été l'exercice chorégraphique dont les Courètes mythiques avaient donné le modèle et que répétaient encore, vers le début de notre ère, les membres des congrégations qui honoraient, par le chant et la danse, Zeus, en l'invoquant comme le Courète par excellence. L'apprentissage de pas de ce genre, exécutés avec ou sans armes, avec ou sans déguisements particuliers, a dû faire partie, à un moment donné et vraisemblablement au début de leur séjour dans les *agélai,* de l'entraînement donné aux éphèbes crétois. Leur exécution en public, au moment du retour des jeunes hommes ou de leur entrée définitive dans la cité, se rattache à des pratiques anciennes, et d'ailleurs fondées en quelque sorte sur la nature des choses, mais qui ont reçu une impulsion nouvelle et pris dans le cycle des fêtes une importance presque exceptionnelle, lorsque les musiciens de l'école du Gortynien Thalètas eurent répandu dans les villes doriennes les compositions qu'ils avaient exécutées à leur occasion. Si, comme il va presque de soi, des idées d'incantation magique et la croyance que cette chorégraphie était propre à exalter les vertus du terroir et à promouvoir le bien de la cité, avaient été à l'origine inséparables de la conception qu'on se faisait de ces danses, l'attention qu'on leur accorda du point de vue du développement de la culture physique et l'éclat qu'elles revêtirent comme manifestations esthétiques, reléguèrent quelque peu dans l'ombre leur signification religieuse.

L'hymne de Palaeokastro témoigne pourtant qu'elle ne s'effaça jamais complètement, du moins en Crète ; nous manquons, malheureusement, de renseignements sur la façon dont se recrutait la corporation détentrice de cet hymne et chargée d'officier dans les circonstances auxquelles il se rapporte ; encore moins pouvons-nous dire quels rapports elle entretenait avec l'organisation civique et avec ce qui pouvait avoir subsisté des anciennes institutions dans la Crète de l'époque romaine. Il est probable qu'ici, comme à Athènes, les rites auxquels avait participé autrefois toute la jeunesse, s'étaient restreints au cercle de quelques familles. Le lieu écarté où était probablement célébrée la cérémonie de l'antre du Dicté paraît exclure l'hypothèse d'une publicité complète ou, du moins, de la célébration devant

une nombreuse assistance. Mais une cérémonie secrète est également douteuse, et d'ailleurs une observation souvent alléguée de Diodore (V, 77) qui tient pour acquis que les *télétai*, qui donnaient lieu à mystère dans le reste du monde grec, étaient en Crète accessibles au public, trouverait peut-être ici sa place et son explication. Ce qui reste essentiel, c'est que la dernière strophe de l'hymne du Dicté a conservé expressément le souvenir d'un rapport entre la *télétè* auquel il se rapportait et la réception des jeunes hommes dans la cité : θόρε κὲς ν[έους πολ]ίτας, sautez pour les nouveaux citoyens.

C'est une question enfin, mais qui n'est pas susceptible de réponse affirmative dans l'état de notre documentation, de savoir si c'est aux *télétai* célébrées par les jeunes gens à l'occasion des rites de passage que se rapportait le nom de la danse appelée *télésias*, qui était une danse armée, mentionnée en Macédoine, mais comme d'origine crétoise (Athénée, 629-630 ; Hésych. s. v.).

Le conte de Glaucos.

Sur d'autres circonstances qui auraient pu trouver place dans un cycle d'initiations à la puberté et à un moment donné du séjour dans les agélai, les données historiques très fragmentaires concernant l'éducation crétoise ne nous ont rien conservé qui mérite attention. Il n'en est peut-être pas de même du conte assez singulier qui se faisait de la mort et de la résurrection du fils de Minos, Glaucos, dont l'aventure avait été maintes fois portée à la scène par les poètes tragiques. L'enfant avait péri étouffé dans un tonneau de miel. Les Courètes informèrent le père que l'homme qui saurait à quoi comparer une vache dont la robe était de trois couleurs, blanche, rouge et noire (ou, selon Hygin qui passait successivement par ces trois couleurs), saurait aussi lui rendre son fils vivant. Il se trouva que le devin Polyidos satisfit à la condition posée en comparant l'animal à la mûre qui offre tour à tour ces trois couleurs. Minos exigea qu'il ressuscitât l'enfant et comme il s'en déclarait incapable, l'enferma dans le tombeau où était déposé le corps de Glaucos ; Polyidos y reçut la visite d'un premier serpent qu'il tua, mais qui fut suivi d'un second qui, à la vue du cadavre

du premier animal, s'en fut quérir certaine herbe, l'en couvrit, et, par ce moyen, le ressuscita. Habile à profiter de la leçon, Polyidos comprit aussitôt qu'il avait le moyen de ressusciter Glaucos par le même procédé. Sur l'ordre de Minos il en fit même son disciple et lui enseigna la divination ; mais, ayant eu à s'en plaindre, il lui retira le don qu'il lui avait transmis (Apollod. III, 17.20).

La merveilleuse histoire trouve probablement son meilleur commentaire, non comme on l'a cru quelquefois (Hoeck, *Kreta,* III, p. 286 sqq) dans des pratiques funéraires, mais dans les éléments rituels d'un simulacre de mort et de résurrection comme thème, en quelque sorte normal, d'une initiation. L'intervention des Courètes nous inviterait déjà à chercher de ce côté. La légende de Glaucos fils de Minos n'est pas sans présenter quelque contact avec celle de Glaucos d'Anthédon, qui comporte certains thèmes que nous avons précédemment reconnus comme initiatiques, en particulier celui du Saut dans la mer. C'est après avoir goûté d'une herbe magique, dont il a vu user certains animaux, que le pêcheur Glaucos exécute ce saut à la suite duquel il est métamorphosé, admis à la condition divine et doué du sens prophétique. Nous savons déjà que le miel est aliment d'immortalité et aussi nourriture essentiellement propre aux Enfances divines, à celle de Zeus Crétagénès en particulier. Le pithos de miel où se noie l'enfant Glaucos commente le thème que l'immortalité s'obtient en passant par la mort ; semblablement dans certains rites qui s'apparentent aux rites du saut dans les flots, le visage du novice est plongé dans un liquide jusqu'à perte de la respiration. L'idée que le genre de mort auquel s'était exposé Glaucos avait été pour lui gage d'un triomphe sur la mort était restée très présente à l'esprit des anciens. D'où le proverbe qu'on appliquait à ceux qui semblaient revenir des portes du trépas : Γλαῦκος πιὼν μέλι ἀνέστη. Euripide cherchait dans cette fable l'illustration des spéculations des mystiques contemporaines sur la façon dont il est possible d'intervertir les concepts de vie et de mort :

τίς δ'οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν;
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;
(fr. 639 Nauck).

Enfin l'ensevelissement sous une jonchée d'herbe, suivi de la résurrection, conserve plus nettement encore le caractère

d'un passage fictif par la mort à l'occasion d'une initiation. Toutefois, même admis, comme il est probable, que la localisation du conte en Crète ne soit pas fictive (1), on ne saurait être très affirmatif sur le point de savoir si les initiations, dont il apparaît comme le commentaire, sont bien celles qui ont pu être une phase normale préparatoire à l'admission des éphèbes à la vie civique. A certains détails que renferme le conte et, notamment à la dernière partie, si elle n'est pas adventice, on pourrait penser plutôt à l'initiation préliminaire à l'admission dans quelque corporation spécialisée dans une technique transmise de maître à disciple, en particulier d'une initiation aux sciences divinatoires. Dans le coup d'œil d'ensemble que nous avons jeté sur les initiations dans les sociétés africaines, nous avons eu l'occasion de remarquer qu'il y avait lieu de distinguer les initiations à ces sociétés de *nganga* ou sorciers, des initiations tribales proprement dites, encore que dans certains cas la distinction n'ait pas l'évidence qu'elle a par ailleurs.

Du reste nous avons dû insister sur l'instabilité qui pour l'institution initiatique découle de sa plasticité même. La société civique dont l'accès est ouvert par l'initiation tribale peut, semble-t-il, donner naissance à une confrérie à caractère plus ou moins religieux et, inversement, là où existe une confrérie, ses initiations peuvent faire concurrence aux initiations locales ou en acquérir le contrôle et la direction. L'occasion de discuter le cas sur le sol hellénique s'est déjà présentée à propos de l'initiation aux mystères d'Eleusis. Les institutions religieuses en Crète, même aux époques récentes, ne nous apparaissent qu'à travers un brouillard trop épais pour qu'il soit possible de discuter l'éventualité d'évolutions de ce genre au cours du développement de l'histoire des anciennes villes crétoises.

Les observations qu'autorise le commentaire du texte de Palaeokastro invitent à penser que quelque chose de l'ancienne équivalence *Courète* = *Couros* = *éphèbe* (apodromos ?) s'était maintenu, au moins dans le canton écarté du Dicté et dans la partie orientale de l'île et que les rites qu'y célébraient de jeunes garçons avaient conservé quelque

(1) Sur Glaucos comme héros des traditions minoennes, Bethe, *Untersuch. üb. Ælter u. Bedeutung der Minossagen, Rh. Mus.* 1910, p. 200 sqq., dont toutes les conclusions ne sont pas également à retenir.

souvenir des anciennes initiations du temps de la puberté. Mais la façon dont les anciens ont quelquefois parlé des Courètes, laisse penser que des sociétés à caractère proprement religieux ont pu exister sous ce vocable et qu'elles offraient quelques caractères qui les différenciaient des classes d'âge proprement dites, solidaires de l'organisation civique de la classe militaire et du système des *agélai* et *hétairies*. A vrai dire, ces indices nous laissent dans un vague extrême. Sans nier l'historicité, qui paraît incontestable, d'Epiménide, ce que nous savons de ce personnage fameux est presque exclusivement légendaire. Nous ne pouvons donc saisir bien exactement la signification du titre de Nouveau Courète que lui auraient donné ses contemporains (Plut., *Solon*. 12). Un proverbe qui mentionne la *bouche des Courètes*, paraît leur avoir supposé des facultés divinatoires. Mais s'agissait-il des Courètes mythiques, ou de devins professionnels, ou d'une importance particulière attachée aux paroles des jeunes hommes qui se livraient à des danses dont le caractère extatique ne s'était pas complètement effacé ? Le témoignage le plus intéressant serait le célèbre fragment de la tragédie des *Crétois*, dans laquelle Euripide mettait en scène, à côté de Minos, un chœur composé de « prophètes » de Zeus, dont le chef se donnait comme « myste du Zeus de l'Ida », « bouvier du noctambule Zagreus » et consacré « bacchant » des Courètes, κουρήτων βάκχος ὁσιωθείς, adepte des *ômophagies* et des rites de la Grande Mère enfin scrupuleux observateur d'un régime d'abstinence et de pureté rituelle (fr. 475 Nauck). Mais il y a chance que ce texte ne réponde à autre chose qu'à l'idée générale et quelque peu fantaisiste que le poète avait pu se faire de congrégations adonnées à l'observation d'un genre de vie mystique. C'est l'idéal, en quelque sorte, de ce type de vie dévote, apparemment teinté d'orphisme, qu'il a placé dans le cadre, accueillant aux caprices d'imagination, de l'époque légendaire. Proportionnellement la part de convention doit être équivalente à ce qu'elle est dans la peinture de l'exaltation religieuse dans la tragédie des *Bacchantes*. On se gardera donc d'y chercher des précisions sur des institutions proprement crétoises. La mention des Courètes venait naturellement et presque nécessairement, puisqu'il s'agissait d'évoquer les antiquités religieuses de la Crète. Encore l'expression recherchée et singulière, *bacchant des Courètes*,

c'est-à-dire probablement possédé par le délire qu'inspirent les *daimones* que sont les anciens Courètes, n'implique-t-elle pas nécessairement que le chœur dans la pièce des *Crétois* ait été, dans la pensée du poète, composé de *Courètes* (1).

Avant de quitter ce sujet, nous voudrions revenir sur un point laissé de côté dans la discussion précédente du conte de Glaucos et Polyidos. Si ce personnage se trouve mêlé à l'histoire et contraint par l'intolérant Minos de ressusciter, bon gré, mal gré, son fils, c'est qu'il s'est montré capable de répondre à la question, qu'il nous est difficile de considérer autrement que saugrenue, relative à la vache tricolore et à son analogie avec les trois aspects de la mûre. L'épisode tient solidement à l'ensemble de l'histoire. Les poètes tragiques qui n'ont certainement pas inventé ce *test* puéril, ont eu garde de le laisser tomber. Un fragment de la tragédie d'Eschyle (Athén. II, p. 51) intitulé *les Crétoises*, qui avait pour sujet l'aventure de Glaucos, s'y rapporte incontestablement. C'est une raison de plus pour chercher à rendre compte de la bizarrerie et du caractère de naïveté de l'épreuve à laquelle satisfait le devin, épreuve prescrite par les Courètes (Apollodore) ou par Apollon en personne (Hygin). La conjecture que nous proposons, en admettant qu'il s'agit d'un conte relatif à des thèmes d'initiation, suggérerait peut-être une solution, et, par là même, se recommanderait d'un nouvel argument. Il est d'observation courante que la réception dans le club ou la société à caractère plus ou moins secret qu'est la société masculine à laquelle l'initiation a pour effet d'agréger, ou dans toute autre société analogue, comporte l'apprentissage de questions et réponses, de forme généralement stéréotypée qui ont trait à l'énonciation et à la solution de devinettes, obscures pour qui ne connaît pas la réponse et qui renferment des allusions plus ou moins alambiquées à des particularités intelligibles aux seuls initiés. Ces questions et réponses servent ensuite de mots de passe aux confrères qui se reconnaissent ainsi comme affiliés à la même loge. On trouvera divers échantillons de

(1) Miss Harrison (*Themis*, p. 52) voit dans les Bacchants des Courètes du fragment d'Euripide les membres d'une confrérie. Elle conserve la leçon des manuscrits, βροντάς, et l'explique en rapprochant la purification de Pythagore par le Dactyle Morgos au moyen du rite de la pierre de foudre (Porph. *Vit. Pyth.* 17). Bouvier (βοώτας) est une conjecture de Diels. Cf. Kern, *Hermès*, 1916, p. 523.

ce genre de langage conventionnel dans les auteurs au témoignage desquels nous nous sommes maintes fois référé pour la description des initiations africaines (1). C'est par allusion à une énigme du même type, qu'il faut sans doute comprendre la question à laquelle Polyidos se montre capable de répondre : « qu'est-ce que la vache tricolore qui est dans les troupeaux (le grec dit dans les *agélai*) du roi ? A quoi ressemble-t-elle ? A la mûre qui est tour à tour blanche, rouge et noire ». Il y a vraisemblablement une allusion à trois degrés au cours d'une initiation, ou à trois phases parcourues dans cette période de passage et mises en un rapport quelconque avec trois couleurs emblématiques (2). Ajoutons enfin que la relation du conte de Glaucos avec des pratiques initiatiques est en quelque sorte signée par un autre détail, qui n'a pas été omis dans la courte version qu'en donne le pseudo Apollodore : l'enfant tombe dans le *pithos* de miel en poursuivant une souris, μῦν — variante, une mouche μυῖαν. Il faudrait ignorer le goût des anciens (et d'ailleurs de tous les primitifs) pour le calembour étymologique, pour ne pas être certain que le trait a été choisi parce que le nom de l'animal évoquait les expressions μυεῖν, μυεῖσθαι, qui expriment justement l'idée de donner ou recevoir l'initiation. Et d'ailleurs, ce dernier mot est étroitement apparenté au verbe μύω dont le sens est à la fois clore la bouche et boucher les yeux, — ce qui, vraisemblablement, nous rend compte de ce qu'a pu être le rite dont le récit du fils de Minos, noyé dans la jarre de miel, n'est autre chose que l'*aition*.

Ainsi la structure de la société crétoise témoigne de la persistance d'un état social qui offre d'importantes analogies avec le type de société féodale qui se reflète dans l'épopée et qui témoigne de l'importance du système des classes d'âge et du compagnonnage dans l'organisation de la classe

(1) Voir par exemple Tauxier, *Relig. Bambara*, pp. 297-298 (initiés au Komo et au Nama) ; Junod, *Vie d'une trib. sud afr.*, I, p. 86 (formules apprises à l'école de circoncision). On en rapprochera naturellement les fameux ἀκούσματα καὶ σύμβολα de l'école pythagoricienne, qui peuvent s'entendre d'interdits réels, mais dont plusieurs ont, et sans doute dès l'origine, signification d'énigmes et de symboles. — C. Hœlk, *De acusmatis sive symbolis pythag.*, 1894. — W. Schultz, *Rätzel aus dem hellen. Kulturkreise* (*Myth. Bibl.* III et V. 1909-12).

(2) Peut-être aussi allusion aux effets des coups reçus au cours d'un noviciat.

dirigeante ; l'éducation crétoise, fameuse dans l'antiquité, nous apparaît solidaire de l'apprentissage de danses et à ce titre, comme le cas particulier d'un type plus général ; l'hymne de Palaeokastro, en même temps qu'il rend vraisemblable la conservation du mot *couros* dans la région de la Crète orientale, témoigne à son tour que quelques-unes de ces danses gardèrent longtemps quelque chose du caractère magique qui s'attachait anciennement à leur accomplissement. Les renseignements très fragmentaires dont nous disposons laissent en revanche dans une obscurité presque complète la question des pratiques initiatiques qui ont pu trouver place à un moment donné de cette éducation. Ce qu'on peut inférer sous ce rapport de quelques contes ou mythes d'origine peut-être crétoise et où l'on peut voir des allusions à des thèmes initiatiques (l'histoire de Glaucos fils de Minos en particulier, peut-être le mythe même de l'Enfance de Zeus échappant à la voracité du monstre Cronos, qui a quelque affinité avec le thème des ogres dans les contes du type du Petit Poucet) ne comble que très imparfaitement cette lacune.

La société des Cleinoi.

Toutefois, nous devons à Strabon (X, 483 C) la conservation d'un ensemble de renseignements empruntés à l'ouvrage d'Ephore et où il y a lieu de voir la description d'une institution dont le caractère insolite porte à admettre des rites particuliers d'agrégation à une association dont le caractère reste toutefois quelque peu indéterminé, mais touche à un point que Bethe a eu le mérite de le mettre en lumière dans un article paru en 1907 dans le *Rheinisches Museum* (1).

« Ce qui est particulier (aux Crétois) ce sont les coutumes réglant les relations amoureuses ; ce n'est pas en courtisant le garçon qu'ils recherchent, c'est par un enlèvement, qu'ils s'en assurent la possession. L'amant fait part de ce projet d'enlèvement aux amis du garçon trois jours au moins avant d'en tenter l'exécution. Il serait de leur part contraire aux bienséances de cacher l'enfant ou de lui faire prendre un chemin détourné : ce serait avouer qu'il n'est pas digne de l'ami qui s'offre. Ils

(1) Bethe : *Die dorische Knabenliebe, Rh. Mus.*, 1907, p. 438.

s'assemblent néanmoins et si le ravisseur est d'un rang social égal ou supérieur à celui auquel appartient l'enfant, ils ne font qu'un semblant de poursuite pour satisfaire aux usages, et, en fait, le laissent emmener en se félicitant ; c'est seulement s'ils le jugent présomptueux, qu'ils le soustraient à son entreprise. Il y a poursuite jusqu'à ce que l'enfant ait été emmené dans le club (*andreion*) du ravisseur. Ce que l'usage fait rechercher dans ces relations c'est moins la beauté, que la vaillance et la bonne éducation... Le garçon reçoit des cadeaux et le ravisseur l'emmène à la campagne, où il lui plaît. Il est accompagné de tous ceux qui ont donné leur assistance à l'enlèvement ; on banquette et on chasse de compagnie pendant deux mois : c'est le terme au delà duquel il n'est plus permis de retenir l'enfant. Alors on redescend en ville. Le garçon recouvre sa liberté, après avoir reçu comme cadeaux la tenue de guerre, un bœuf et une coupe : ce sont là les présents réglementaires, mais on en ajoute d'autres et fort coûteux, de sorte que l'étendue de la dépense oblige à recourir à une cotisation des amis. L'enfant offre le bœuf en sacrifice à Zeus et festoie la troupe qui lui a fait cortège à son retour ; il fait une profession touchant son intimité avec son amant et déclare s'il en est content ou non ; ceci est prescrit afin que s'il avait été usé de violence au cours de l'enlèvement, l'occasion soit donnée de se venger et de rompre. Mais pour les beaux garçons et de bonne famille, ce serait un scandale de ne pas trouver d'amant ; on dirait que leur caractère est cause de cet affront. C'est que des privilèges honorifiques distinguent ceux qui ont été reçus *pages* (*parastathentes*), mot dont on désigne ceux qui ont été enlevés dans ces conditions. C'est ainsi qu'ils ont droit aux places d'honneur dans les chœurs et aux gymnases (*dromoi*), qu'ils peuvent se parer d'une tunique qui les distingue, celle qu'ils ont reçue de leur amant, et ce n'est pas seulement en cette occurence, mais c'est même devenus adultes qu'ils portent un habit particulier, qui permet de reconnaître ceux qui ont été parmi les *insignes* (*cleinoi*) ; car *insigne* est le mot qui désigne celui qui est aimé et l'amant s'appelle *philètôr* ».

Cet exposé, où l'accent est mis sur le côté romanesque et singulier de ces mœurs chevaleresques, est certainement loin de pouvoir se prétendre un tableau complet de l'institution, non exactement localisée, qu'il décrit de façon assurément superficielle. Quelques points même sont assez obscurs. On voit que l'enlèvement met aux prises, dans une lutte qui est normalement fictive, deux groupes, celui des « amis » du héros de l'aventure et celui des amis du ravisseur. La composition de ces groupes est-elle l'œuvre du simple hasard des relations personnelles ? La probabilité est d'autant plus faible que le groupe des amis de l'enfant est régulièrement et en somme officiellement averti de ce

qui se prépare. On incline donc à penser que l'*éromène* est enlevé au milieu de son *agéla*, dont les membres sont qualifiés pour apprécier la convenance de l'union projetée, l'empêchent au besoin, mais en règle générale favorisent l'enlèvement qu'ils approuvent, en ne tentant qu'un simulacre de poursuite. Pour l'éraste, on peut penser que les amis qui l'aident de leur bourse et paraissent l'assister jusqu'au retour à la ville, sont les membres ou une partie des membres de l'hétairie à laquelle il appartient. On le conclurait notamment du fait que le premier acte de l'enlèvement consiste à conduire le jeune garçon dans l'*andreion*, la maison des hommes, fréquentée par les membres des hétairies (non, semble-t-il, par les jeunes gens des *agélai*).

Les mots *nomos*, *nomicos*, que notre texte emploie constamment, impliquent qu'il s'agit de coutumes ayant un caractère de publicité et sanctionnées par l'opinion. On a supposé que l'enlèvement rituel dont il est question ici était imité d'un rite de mariage (Semenov, *Die dorische Knabenliebe, Philol.* 1911, p. 146, seule observation à retenir des critiques de caractère purement subjectif adressées au travail de Bethe). Rien n'est moins sûr, et le mariage crétois, avec fiançailles collectives et simultanées, bien avant le moment où l'union est consommée, exclut expressément un rite de ce genre. Le rapt et ses conséquences, si le garçon ne s'y soustrait finalement, crée évidemment un lien personnel entre le ravisseur et lui, mais qui paraît d'abord de nature militaire et analogue à celui qui, dans notre ancienne chevalerie, lie l'écuyer à son maître. Le mot παραστάθεις, que nous avons cru pouvoir traduire par le mot page, implique les fonctions d'un assistant qui se tient aux côtés du guerrier principal. On pensera surtout au temps où l'arme noble était la charrerie et au compagnon qui assiste nécessairement le maître du char et le protège du côté découvert. Le mot *opaôn*, qui dans l'Iliade s'emploie notamment pour désigner la situation du « *courète* » Mérion à l'égard d'Idoménée, paraît impliquer un service de ce genre. Le point qui paraît ressortir avec netteté de l'exposé d'Ephore, c'est que ceux qui ont été l'objet d'une distinction considérée comme particulièrement honorable et engagés dans la situation consacrée par les usages en question, continuent à faire partie d'une corporation ou d'une sorte d'ordre, même après leur sortie de page, puisqu'ils ont droit à un costume et à des distinc-

tions spéciales. En fait, il s'agit indubitablement d'une institution aristocratique et qui n'intéresse qu'une élite parmi les citoyens de plein exercice formés par le passage dans les *agélai*, puis les *hétairies*. Il ne nous est pas dit expressément que ceux qui se jugent dignes d'être, dans ces conditions toutes spéciales, les parrains des jeunes garçons qu'ils enlèvent ont eux-mêmes, au temps de leur éphébie, fait partie du corps des pages et compté parmi les *Insignes*. Mais la supposition paraît vraisemblable, puisqu'un rang suffisant est requis de l'éraste. Ainsi apparaîtrait plus nettement encore que les faits rapportés par l'historien surtout au titre anecdotique et comme illustration d'un état de mœurs caractéristique du pays, concernent en réalité le mode de recrutement d'un ordre, ou plus exactement d'une véritable société, d'une confrérie aristocratique et militaire, qui avait d'ailleurs dans la vie sociale sa place incontestablement officielle. C'est, il nous le semble du moins, ce dont les écrivains modernes qui se sont occupés des institutions crétoises ne paraissent pas s'être rendus suffisamment compte. Il n'est pas impossible d'aller peut-être plus loin. Ephore (ap. Strab. 481) mentionne dans les villes crétoises un ordre (*archè*) des chevaliers, dont nous ne savons rien par ailleurs, sinon qu'on les rapprochait des chevaliers à Lacédémone, dont le caractère, comme nous le verrons, ne laisse pas d'intriguer. Nous serions disposé à admettre que cette catégorie était précisément celle qui se recrutait par passage dans le collège des pages et ce qui s'ensuivait.

En laissant de côté, pour le moment, ce que l'institution doit de particulier au rôle qu'y jouait le code d'un amour qui, pour les anciens, était essentiellement l'amour courtois, donc chevaleresque, le très vif intérêt qu'offrent pour nous les usages signalés par Ephore, c'est qu'ils ont une parenté assez évidente avec les schémas et thèmes que nous avons cru reconnaître comme caractéristiques de la façon dont les anciennes sociétés helléniques (ou préhelléniques) célébraient les rites de passage au moment de l'adolescence. L'exode et le séjour (d'une durée précise de deux mois) ἐν χώρᾳ, dans la brousse, le retour en cortège et évidemment en cortège triomphal (quoique cela ne soit pas dit expressément, cela ressort des expressions mêmes dont se sert l'auteur), font songer à des pratiques dont nous avons cru

reconnaître, plusieurs fois au moins, la survivance à l'état d'usages rituels. Ici, ce temps de retraite est manifestement condition de l'accomplissement d'un rite d'agrégation. La chasse est l'occupation principale de ce temps de retraite qui, dans l'idée du moins qu'Ephore a reçue de ses informateurs, est surtout temps de réjouissances. Les rites de sortie essentiels sont aisément reconnaissables : on *redescend* vers la ville (puisqu'on est allé vraisemblablement vers la montagne), comme on y *monte* lorsque, comme à Athènes, on est allé vers la côte ; il y a sacrifice qui, conformément au caractère aristocratique et ostentatoire de l'institution, est un sacrifice important, celui d'un bœuf ; il y a prise d'habit, qui, d'ailleurs, est un habit militaire, cadeaux, banquet de remerciement offert par le récipiendaire (en partie, semble-t-il, aux frais de ceux à qui il l'offre). Le sacrifice est offert à Zeus. Tout ce schéma, aux variantes près qu'il comporte, nous est familier et recouvre assez bien l'idée générale que nous avons été conduit à nous faire des types d'initiation qui ont retenu notre attention.

Platon (*Lois*, I, p. 636 D), témoigne d'une opinion d'après laquelle la fable de Ganymède aurait été d'origine crétoise, et destinée à justifier le penchant pour lequel les Crétois montraient une inclination particulière. D'où, sans doute, la version, d'attestation d'ailleurs tardive (Athén. XIII, 601, 602), dans laquelle Minos est présenté comme le ravisseur du bel enfant. Il se peut qu'il n'y ait dans ces assertions que l'écho d'une malignité du public athénien. L'épisode de Ganymède a été extrêmement célèbre et d'une célébrité très ancienne, puisque l'Iliade y fait deux allusions (*Il.* V, 265, XX, 232 ; cf. *Hymn. Aphr.* 203-212). Mais dans l'état le plus anciennement attesté, Ganymède, l'un des trois fils de Trôs, appartient à la région voisine de l'Ida de Troade, il a été enlevé *par les dieux*, à cause de sa beauté, en effet, mais seulement pour devenir l'échanson de Zeus, qui a payé compensation (*poinè*) au père en lui faisant cadeau de merveilleux coursiers ; il n'est ni dit, ni suggéré, que le « divin » Ganymède remplisse d'autre office auprès du maître de l'Olympe. On sait d'ailleurs que l'Epopée ignore, de parti pris sans doute, ce genre de relations. Il n'en résulte pas moins que, si ces éléments sont exclusivement ceux que comportait la version originelle, Ganymède ravi à son père

par on ne sait quel coup de tempête soufflée par un dieu (ἀνήρπασε θέσπις ἄελλα *Hymn. Aphr.* 209) n'est qu'une illustration du thème si commun, et d'ailleurs resté vivace dans le folklore grec moderne (1) de l'enfant ravi à ses parents par les nymphes ou les divinités jalouses.

Il est dans la nature des choses à vrai dire, comme nous l'avons déjà observé, que ce thème légendaire se combine avec des thèmes de caractère initiatique, puisque les rites de passage et d'initiation au moment de l'adolescence, autrement dit de *courotrophie,* ont précisément pour effet de déjouer, en leur donnant satisfaction partielle, les conséquences de cette jalousie ou concupiscence des divinités. Il n'en reste pas moins que, dans la forme où il a prévalu chez les auteurs postérieurs (première attestation chez Théognis) et qui peut d'ailleurs découler d'une version beaucoup plus ancienne, le mythe de Ganymède — l'enfant enlevé par les dieux (l'enlèvement par l'aigle n'apparaît que très tardivement) pour être le serviteur de Zeus — se prêtait remarquablement à être l'*aition* des rites de la société que les renseignements d'Ephore nous ont permis d'entrevoir. Parmi les présents que l'éraste fait au futur page, est mentionnée une coupe. On doit en conclure, puisqu'aussi bien la coupe est également l'attribut de Ganymède, que donner à boire, comme il est assez naturel, était aussi des fonctions du page crétois. Le nom de Ganymède, qui est du type Polymède, Eurymède, etc., — de quelque façon qu'on l'explique, — associe l'idée de prudence avisée à cette notion d'éclat mystique, *ganos,* qui nous a paru précédemment significative dans l'invocation à Zeus Couros. Strabon observe qu'à l'inverse des chevaliers lacédémoniens, les chevaliers crétois avaient conservé la pratique et, sans doute, l'obligation d'élever des chevaux. C'est aux cadeaux faits à l'occasion du rapt de Ganymède par le ravisseur Zeus, que l'on rapporte l'origine de la race de chevaux nourris dans l'écurie de la famille princière de Troie.

(1) J.-C. Lawson, *Modern Greek Folklore and anc. gr. Religion,* 1910.

Les antécédents de la théorie platonicienne de l'Amour.

Ces réflexions rejoignent ici nécessairement les conjectures célèbres faites par Bethe dans l'article précité sur le caractère religieux — et initiatique — de la pédérastie dans les sociétés militaires de l'ancienne Grèce et particulièrement dans les sociétés doriennes. Elles le conduisaient à écrire (p. 459) « Mit andern Worten, der dorische Knabe trat unmittelbar mit dem Liebesakt in die Gemeinschaft der Männer ein, ein wichtiger Tag... »

A Thèbes, dont les usages militaires subirent fortement, à partir d'une certaine époque, l'influence du modèle de Sparte, il était d'usage, au rapport de Plutarque (*Amat.* 17, 761 B), que l'éraste fît don à son mignon de l'équipement de guerre, au moment où il comptait parmi les guerriers, c'est-à-dire vers le temps de l'achèvement de l'éphébie. Ainsi l'amitié amoureuse conduisait à une sorte de parrainage chevaleresque lors de la prise d'armes. Quant à l'importance religieuse attribuée à ce genre d'union, Bethe a pensé en trouver une preuve dans les inscriptions archaïques (VII^e^ siècle) mises en lumière par Hiller de Gaertringen à Théra. Vu l'importance des caractères gravés sur la paroi de rochers, la mention d'Apollon Delphinios, le caractère du site à l'extrémité sud de la colline qu'occupe la cité hellénistique, proche de ce qui sera le gymnase des éphèbes, mais qui paraît avoir été antérieurement le lieu d'exercice et l'aire de danse de la jeunesse, proche de divers sanctuaires dont celui d'Apollon Carneios, il n'hésite pas à y voir de véritables dédicaces commémoratives d'un événement marquant, plutôt que de simples *graffiti* (I. G. XII, 3, 536, 601, — 1410, 1493). La plus typique (XII, 3, 537) se lit : (τὸν δεῖνα) καὶ τὸν Δελπηίνιον h[o] Κρίμων τε(ῖ)δε ὠῖπηε παῖδα Βαθυκλέος, ἀδελπηεὸ[ν δὲ τοῦ δεῖνος (1). Si ὠῖπηε(2) exprime comme il

(1) Apollon est également pris à témoin dans l'inscription de Pheidipas, Timagoras et Euphérès (536). Textes reproduits dans P.W, t. V, col. 2289, art. *Théra* (Hiller von Gaertringen).

(2) H. v. Herwerden, *Lex. grec. suppletor. et dialect.* : οἴφειν · ὀχεύειν Laconice ; οἴπει = οἴφῃ Cretice. Loi de Gortyne, II, 3, II 17, où οἴπεν désigne le commerce illégal, ὀπυίεν, ὀπυιέσθαι, au contraire, le mariage légal. Cf. *Et. M.* κύρσοιφος.

n'est pas douteux, l'accomplissement de l'acte sexuel, l'emploi de ce terme dans une inscription dorienne d'aussi haute époque et dans un tel lieu apparaît en effet comme une illustration remarquable des mœurs du genre de celles dont le texte d'Ephore et l'aveu même des apologistes de Sparte portent témoignage. Les jeunes gens dont il est ici question n'étaient pas que des athlètes mais aussi des danseurs (1).

Curieux aussi le fait que ces commémorations se rencontrent dans un site où voisinent des graffiti rupestres de caractère très archaïque mentionnant des divinités qui sont précisément celles dont nous avons déjà souligné le rôle dans les rites de courotrophie, reconstitués à travers des usages liturgiques et des traditions légendaires d'attestation infiniment plus récente. Il s'agit ici de témoignages qui remontent pour le moins au VII^e^, voire au VIII^e^ siècle. L'éditeur du *Corpus* dit à leur sujet : « Intra aedificium perantiquum, quod prope Apollonis Carnei templum meridiem fere versus situm est inscriptiones in rupe incisas permultas a. 1896 invenimus quae antiquissimis temporibus in deorum honorem factae sunt... aetate majores esse inscriptiones quam aedificium apparet ». On déchiffre ainsi les noms de Zeus (ΖΕΥΣ ΤΟΣ ΜΕ) (I. G. XII, 350), (cf. 351, 33), Apollon (ΑΠΟΛΩΝ) (356), Borée (ΒΟΡΕΑΙΟΣ) (357), les Dioscures (ΔΙΟΖΚΟΡΟΙ) (359), Chiron (ΚΗΙΡΟΝ) (360), Déméter ? (ΛΟΚΑΙΑ ΔΑΜΙΑ), (361), Athéna (ΑΘΑΝΑΙΑΣ), (364), Hermès (ΗΕΡΜΑΣ) (370), Artémis (récent ?) (ΑΡΤΑΜΙ ΤΟΣ) (373). Ce qui est particulièrement curieux, et pour nous presque capital, c'est parmi ces divinités la mention répétée d'un dieu *Corès* (ΚΟΡΕΣ). Il apparaît, suivi de noms divers et qui semblent des noms propres, dans l'inscription qui commence par mentionner Zeus, (350), isolé dans 354, 355 et encore 371. Dans cette dernière et dans 350, la forme paraît être plutôt ΚΟΡΗΣ (cf. 1311). Il n'est guère douteux que nous ne soyons en présence d'une invocation archaïque d'une divinité dont le nom se situe tout près des deux formes κοῦρος (κόρος), κούρης (κόρης) et achève en quelque sorte de démontrer leur étroite affinité. Nous ne pouvons pas ne pas y voir aussi quelque chose comme un document qui authentifie l'antiquité des conceptions relatives au culte du *Couros*

(1) I. G. XII, 8, 540 II : Εὔμηλος ἄριστος ὀρχεστάς

par excellence révélé, par ailleurs, avec le texte de Palaeokastro. Mentionnons aussi, dans le voisinage immédiat, une grotte consacrée à Hermès et à Héraclès, dieux des éphèbes. Ce n'est pas qu'au Dicté que le souvenir des Courètes hantait les grottes. Pausanias (IV, 31 9) fait mention à Messène, près d'un temple et d'une statue d'Ilithye, d'un *mégaron* des Courètes où l'on sacrifiait, en les jetant dans un brasier, toute espèce de victimes, en commençant par des bœufs et des chèvres pour finir par des oiseaux. Avec sa grotte, ses inscriptions sur le rocher, la tradition maintenue à travers des siècles qui l'a consacré aux sports athlétiques et aux divinités éphébiques, l'éperon méridional du rocher qui portait l'ancienne ville de Théra répond bien à l'idée que nous sommes amenés à nous faire d'un lieu propice aux retraites et aux initiations, d'un site que l'on serait tenté, même si l'on n'y lisait pas la curieuse invocation quatre fois répétée, de qualifier de courétique.

Rappelons enfin que Bethe a conjecturé, avec raison probablement, que certaines expressions propres au vocabulaire spartiate pour désigner les relations entre *érastes* et *éromènes* comportaient une allusion précise au caractère initiatique reconnu à ces relations d'où découlaient, plus nettement ici encore que dans les autres sociétés doriennes, un état de droit, entre ceux qui s'y trouvaient engagés. Une anecdote de la collection d'Elien (*Var. Hist.*, III, 12) nous apprend que le mot εἰσπνεῖν y était usité dans une acception spéciale : αὐτοὶ (οἱ καλοὶ) γοῦν δέονται τῶν ἐραστῶν εἰσπνεῖν αὐτοῖς· Λακεδαιμονίων δέ ἐστιν αὕτη ἡ φωνὴ ἐρᾷν δεῖν λέγουσα. D'autre part εἴσπνηλος, εἰσπνήλας (Call. fr. 169 — Théocr. 12, 13) sont donnés comme équivalents doriens d'ἐραστής. On voilerait la signification de ces expressions en admettant qu'elles font de l'éraste un *soupirant*, d'autant plus que, dans le même vocabulaire, et fort notablement, l'éromène est précisément celui qui fait requête, αἴτας. Mais la conception que le savoir, — ou l'*arètè* — s'insuffle de maître à disciple, d'initiateur à initié, par l'intermédiaire matériel du souffle, — ou des humeurs du corps, — est d'un caractère trop répandu pour qu'il y ait lieu d'insister. S'il en fallait un témoignage dans le cycle précisément des traditions qui vient de nous occuper, la fable de Glaucos, dans l'abrégé qu'en donne la *Bibliothèque* d'Apollodore, le fournirait très exactement. On se souvient que Minos a exigé de Polyidos

qu'il initiât Glaucos, après l'avoir ressuscité, aux arcanes de la science divinatoire. Mais le vieux chamane a plus d'un tour dans son sac. Après avoir, malgré lui, communiqué le savoir à l'enfant, il le lui fait restituer au dernier moment, en lui ordonnant de cracher dans sa propre bouche, κελεύει τὸν Γλαῦκον εἰς τὸ στόμα ἐμπτύσαι, ce qu'ayant fait, Glaucos oublia la divination qu'il avait apprise. Le conte se termine sur ce trait.

Le point auquel nous venons de nous arrêter ne mériterait peut-être pas qu'on s'y attardât, s'il n'était que l'illustration d'un cas particulier des singularités ou, si l'on veut, des perversions ethniques. Mais il y a lieu de souligner, en terminant, les résonnances qu'il convient de lui chercher dans quelques unes des parties maîtresses de la doctrine de Platon. Plus on scrute la pensée de Platon, plus on est amené à se persuader des racines profondes que sa philosophie pousse dans le fond très archaïque des conceptions et des institutions sur lesquelles s'est édifié l'hellénisme. La doctrine de l'Amour développée dans le *Banquet* et dans le *Phèdre,* en est un exemple : si on la réduit à l'essentiel, elle offre ce double caractère de se présenter comme une pédagogie (dans le *Banquet*) et comme une théorie de l'initiation (dans le *Phèdre*). La façon dont sont introduites ces considérations, et qui déconcerterait le lecteur moderne non averti, est une preuve qu'elles étaient, pour le lecteur antique, choses déjà assez familières. Il ne suffit pas de constater, comme on le fait généralement, que la conception platonicienne de l'amour et l'idéalisation des rapports auxquels elle s'applique, témoignent d'une influence générale des mœurs doriennes. Il faut avoir présent à l'esprit que ces mœurs elles-mêmes étaient solidaires de notions qui se sont imposées, comme autant de catégories, à la spéculation philosophique.

Dans le prochain chapitre, nous aurons à faire, à l'occasion des *Lois* et de l'éducation, une remarque analogue et de nature à fortifier le point de vue que nous ne faisons qu'indiquer ici.

Enfin, il est permis de dégager des renseignements fournis par Ephore sur la société des « Insignes », une conclusion qu'appelle l'étude nécessairement fragmentaire des initiations crétoises et de leur rapport avec l'organisation sociale et le système de l'éducation crétoise. Nous n'avons trouvé,

comme il a été dit plus haut, que peu de traces d'initiations collectives, quoique le caractère collectif de l'éducation donnée aux jeunes gens soit fortement marqué, que des rites d'agrégation collective avec la prise ou le changement d'habit, le serment collectif des agélai, la présentation des danseurs, soient assez aisément indentifiables, qu'enfin des traces aient subsisté des qualifications mystiques des courètes et couroi. En revanche, l'agrégation à titre individuel au corps des pages, des jeunes garçons appartenant incontestablement à une élite offre, — avec le séjour à durée déterminée hors de la ville, le sacrifice, le banquet — quelques-uns des éléments les plus caractéristiques du complexe rituel des initiations du temps de l'adolescence. Il serait donc admissible que des usages, qui avaient perdu de leur importance ou cessé d'être observés comme une des phases de l'éducation donnée aux jeunes garçons enrôlés dans les agélai, se soient conservés, — entourés, semble-t-il, de la consécration attachée à des coutumes que leur antiquité mettait au-dessus de la discussion et du prestige résultant du faste qu'on y déployait, — comme rites d'entrée dans un cénacle restreint à une élite. Nous aurons aussi à nous demander, au cours de l'étude qui nous reste à faire de l'autre grande société dorienne, si quelque chose de semblable ne se constate pas, — ou du moins ne se soupçonne pas — à Sparte.

CHAPITRE VII

ΛΑΚΩΝΙΚΑ

Sous le masque de Lycurgue

CHAPITRE VII

Sous le masque de Lycurgue

Les survivances de l'organisation par classes d'âge à l'époque hellénistique. — L'énigme de Sparte. — Les révolutions de Sparte. — Classes d'âge et année de noviciat à Sparte. — Mascarades et probations rituelles. — Carnées, Hyacinthies et Gymnopédies. — Cryptie et lycanthropie : le couros lacédémonien. — Lycurgue.

Les survivances de l'organisation par classes d'âge à l'époque hellénistique.

Avant de nous arrêter à l'ensemble des problèmes qui se rapportent aux distinctions fondées sur la classification par âge dans le système politique de Sparte et sur ses affinités éventuelles avec les types anciens que nous avons précédemment étudiés, il ne sera pas sans intérêt de rappeler que la tendance au groupement de la population masculine par catégorie d'âge se constate avec un caractère d'évidente généralité dans la vie publique des cités grecques aux époques les plus diverses, et qu'en particulier elle peut être considérée comme presque caractéristique du renouveau que connut la vie municipale dans le monde hellénique sous la tutelle de l'autorité romaine. Les faits rassemblés notamment par E. Ziebarth et Poland attireront, à juste titre, l'attention. Il y a longtemps qu'Usener, dans une de ces études qui témoignent d'un rare esprit de pénétration et d'un véritable don de deviner les problèmes (1), en avait indiqué l'intérêt.

(1) E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, 1896 ; — Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, 1909. — Cf. aussi pour les *néoi*, *éphèboi*, etc., mentionnés par les inscriptions et les textes hors d'Athènes, Œhler, art. *Ephébia* dans P.W., V. (1905). — Sur le caractère juridique de ces associations, Collignon, *Les collèges de néoi*, (*Ann. Fac.*

« Une des originalités de la société grecque antique comparée à la société romaine, observe Poland, résulte des associations formées sur la base des catégories d'âge, qui se distinguent par les noms de *païdes, éphèboi, néoi, gérontes* » (*Vereinswesen*, p. 88). La discussion qui s'est élevée entre les érudits modernes sur le caractère juridique de ces associations a surtout l'intérêt de souligner combien elles se situent hors des catégories que nous sommes habitués à appliquer aux notions similaires. Rien de plus difficile, ou plus exactement de plus illusoire, que prétendre tracer des démarcations, dans une cité hellénique du I^er^ ou du II^e^ siècle de notre ère, entre le droit public et le droit des corporations. L'autorité la plus sûre en la matière, Poland, n'hésite pas à déclarer oiseuse (*müssig*) la question de savoir si les associations constituées autour du gymnase et groupant les *éphèboi* ou les *néoi* relèvent du droit public ou du droit privé. Il ne serait pas moins oiseux de demander s'il s'agit d'autorités constituées ou de clubs ayant pour objet le divertissement. C'est que la vie sociale dans le cadre de la *polis* s'exprime normalement — et l'on pourrait ajouter, essentiellement — par les fêtes et cérémonies à l'organisation et au déroulement desquelles les catégories diverses de la population concourent activement et directement ; c'est aussi surtout qu'entre ces fêtes et les grands moments du culte public le rapport est étroit, encore que plus complexe qu'on ne l'imagine parfois.

A coup sûr, les conditions de la vie citadine dans l'Orient hellénique au temps du régime impérial doivent être évoquées en première ligne, pour rendre compte de l'importance prise par ces formes d'association. On ne peut mettre en doute leur correspondance avec le renouvellement des théories et des institutions pédagogiques à l'époque hellénistique. Sur l'un de ces changements au moins, celui qui concerne l'éphébie attique, d'excellents travaux ont jeté quelque lumière : après avoir correspondu à une période de stage militaire au IV^e^ siècle, et peut-être déjà au V^e^, l'insti-

des Lettres de Bordeaux, II, 135) ; — Th. Reinach, *Inscriptions d'Iasos*, R.E.G., 1893, p. 153 sqq.; — W.-M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, 1895-97. — Usener, *Ub. vergleichende Sitten u. Rechtsgeschichte*, conférence faite en 1893, *Versamml. d. deutsch. Phil. u. Schulm. in Wien*, réimpr. ds. *Vorträge und Aufs.*, 1907, p. 122. — C.-A. Forbes, *Neoi. a contribution to the study of greek Associations*, — *Amer. philol. Associat.*

tution éphébique se transforme au IIIe siècle en un club dont l'activité est orientée vers les sports à la mode et les disciplines intellectuelles en vogue. Aménagée ainsi en une sorte d'académie d'études distinguées, l'éphébie athénienne paraît avoir servi dans d'autres cités de modèle à des institutions de type plus ou moins semblable. La vogue du système d'éducation athénien a pu ainsi contribuer à orienter dans un certain sens les associations de jeunes gens, *éphèboi* ou *néoi*, que les monuments attestent dans diverses cités et provoquer une sorte de renaissance de ce type d'association (1).

Sous ces réserves, il reste néanmoins possible de se demander si la curieuse stratification de la population masculine en catégories douées d'une personnalité collective, telle que la fait apparaître l'épigraphie de plusieurs villes situées dans le territoire de l'ancienne Lydie et de l'ancienne Carie, ne présentait pas, à certains égards, un caractère traditionnel et ne serait pas à interpréter comme un trait d'archaïsme. Ainsi à Iassos, il y a quatre gymnases pour les éphèboi, néoi, presbytéroi, païdes (T. Reinach, *Inscript. d'Iassos*). A Aphrodisias, Tralles, Nysa, les inscriptions mentionnent côte à côte, la *boulé*, le *démos*, la *gérousia*, les *néoi* et la *synodos*, c'est-à-dire d'un côté les corps municipaux et de l'autre l'association des jeunes gens (Collignon). A ce sujet il ne sera pas sans intérêt d'observer que, sur les quatre villes précitées, trois étaient données par la tradition comme tirant leur origine d'une colonisation péloponésienne. Iassos de Carie et Tralles passaient pour avoir été fondées par des Argiens. Quant à Nysa, elle réclamait pour fondateur un certain Arthymbras, originaire de Lacédémone. On pourrait songer également à d'anciennes relations avec la Crète et ajouter, à ce sujet, que la région carienne se réclamait tout particulèrement des traditions courétiques. Cinq villes de Carie, au dire de Diodore (V, 60), rapportaient leur origine à une colonisation conduite par cinq Courètes. L'invasion des Courètes est aussi mentionnée à propos du fleuve Eudônos (*Etym. Magn.* s. v.). Diverses villes cariennes ont

(1) Sur la question de l'origine et des antécédents de l'éphébie attique, cf. plus haut p. 307 ; l'éphébie décrite par Aristote (325 av. J.C.) apparaît encore essentiellement comme une institution militaire ; il est douteux que, sous cette forme, elle ne date que du temps de l'orateur Lycurgue, cf. V. Chapot, *Quand fut instituée l'éphébie attique ? Rev. de Synth. hist.*, 1922.

révélé des inscriptions mentionnant les Courètes ; à Bargylia, ils sont associés aux Corybantes, à Mylassa, un personnage s'intitule prêtre de Zeus Crétagène et des Courètes (1). Le texte de Strabon qui nous renseigne sur l'existence à Ephèse d'une confrérie (*archeion*) des Courètes qui célébraient en l'honneur d'Artémis des mystères sur le Solmissos souligne la relation de ce collège avec la société des jeunes gens : « Au-dessus du Bois Sacré [où Latone avait mis au monde Artémis Ortygie, dans une grotte] est la montagne du Solmissos, sur laquelle se tenaient, dit-on, les Courètes qui, en entrechoquant leurs armes, détournèrent les soupçons jaloux d'Héra et se firent complices du secret de l'accouchement de Latone. On y célèbre chaque année une Panégyrie à l'occasion de laquelle les *néoi* rivalisent de magnificence dans les festins qui s'offrent alors. C'est à ce moment aussi que le collège des Courètes tient ses *symposia* et célèbre des sacrifices mystiques » (Strabon, XIV, 640). Le collège, dont l'existence est connue avec quelque détail pour l'époque macédonienne et romaine, avait été, dans la première de ces périodes, officiellement rattaché à l'Artémision et nous le voyons intervenir dans l'administration du temple et dans ses relations avec le Sénat éphésien (et aussi la *gérousia*) ; sous la domination romaine, il n'est plus qu'une association cultuelle, celle des *courètes eusèbeis* (2). *Il est* fâcheux que l'origine de la confrérie des Courètes éphésiens nous échappe. Avec raison, Ch. Picard a vu dans le rôle dévolu aux Courètes mythiques, à la naissance d'Artémis, l'adaptation, qui ne peut être très ancienne, aux légendes locales du culte de l'Ephésia, d'un mythe de nativité devenu banal. L'institution de l'*archeion* des Courètes peut être une conséquence du développement du mythe dans ce sens. Mais nous ne pouvons rien affirmer sur les affinités qu'il a pu entretenir avec des institutions locales, non plus que sur ses relations originelles avec l'organisation des *néoi*. Le culte de la Grande déesse d'Asie Mineure, dont la Diane d'Ephèse est une réplique, paraît avoir comporté normalement le service de confréries de danseurs dont les exercices violemment extatiques s'apparentent plus ou moins étroitement

(1) Le Bas Waddington, *Asie Mineure*, III 338 ; 394,9 ; 401,1. — cf. Poerner, *De Curetibus*, p. 241 sqq.

(2) Poerner. *De Curetibus*, où l'on trouve les inscriptions concernant la confrérie, et leur commentaire dans Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, pp. 277-296, cf. pp. 429-430.

au corybantisme dont l'étude est en dehors de notre sujet principal. Aussi est-ce chez les auteurs travaillant en Asie mineure que la confusion entre Corybantes et Courètes est devenue presque inextricable. Elle y a certainement facilité, à l'époque hellénistique, l'introduction de traditions et de dévotions concernant les Courètes. Il reste remarquable que les rites célébrés près de l'*alsos* et de la grotte de la nativité d'Ortygie aient comporté une *oribasie* et que les fêtes qui s'y rattachaient aient concerné particulièrement la jeunesse. Une confrérie de Courètes existait aussi à Milet, au Didymeion (Picard, p. 279) ; une dédicace de Priène (Hiller v. Gaertringen, *Inscr. Pr.* N° 181, apud Poerner) les associe au culte et au sacerdoce de [Dionysos] Roi.

Mais c'est sur le vieux sol hellénique et dans la ville au voisinage de laquelle un des Atrides eut sa capitale qu'il faut rechercher de nouvelles traces des institutions qui nous occupent.

L'énigme de Sparte.

L'abondance des travaux consacrés depuis le début du siècle aux problèmes que pose l'étude du droit public et des institutions de Lacédémone, — abondance qui contraste avec le petit nombre des documents et des faits nouveaux révélés, — témoigne que la science se trouve ici en face d'une sorte d'énigme de la solution de laquelle dépend l'élucidation de maintes questions d'un intérêt tout à fait général pour l'étude de la formation et de l'évolution de l'ancien peuple grec.

Il résulte de la nature du problème qu'il est, en fait, difficile de traiter des institutions lacédémoniennes sans se prononcer en même temps sur leur origine, c'est-à-dire sur leur relation plus ou moins directe avec les formes anciennes de la société dans le monde hellénique.

Les réponses à cette question ont été variées, comme les conceptions mêmes qu'on a été amené à se faire des origines et de l'évolution du régime de la cité en général, et de l'histoire ancienne du Péloponèse en particulier (1).

(1) Bibliographie des travaux récents sur Sparte, dans *The Cambridge ancient history*, t. III, p. 749, 1925 ; — Article *Sparta* dans P. W., III A., 1928 (Bölte, Ehrenberg, Ziehen, Lippold) ; — R. Cohen,

La conception, fort accréditée dans la seconde moitié du XIXe siècle, qui voit dans la Cité antique le décalque, en quelque sorte, de l'organisation familiale et qui tend à ramener ses formes élémentaires à une fédération de *génè* autonomes est, sans doute, celle qui paraît le moins propre à servir de point de départ à l'explication de Sparte (1). Non seulement l'organisation familiale dans la cité lacédémonienne s'oppose par une série de particularités frappantes au régime patriarcal du *génos,* mais encore on peut se demander si celui-ci est jamais arrivé à son complet développement dans la société spartiate. En fait, les historiens ont quelquefois mentionné les noms de *génè spartiates* (Plut., *Agis* 35, Hérod. IV, 149, cf. Kahrstedt, *Gr. St. R.*, p. 40, n.) Mais nulle part, il n'apparaît que le régime politique ait tenu compte de cette organisation familiale. La *gérousia,* en particulier, autant qu'on peut en juger, n'a rien à voir avec l'autorité qui avait pu se développer au sein de ces clans familiaux. Le système de l'éducation spartiate est, par son essence, une négation des droits de la famille sur l'enfant et se place complètement en dehors du cadre familial. La propriété, celle en tout cas du *cléros* auquel est attaché l'exercice des droits civiques, ne paraît pas avoir exactement les caractères d'une propriété individuelle, mais c'est arbitrairement qu'on l'a comprise comme une propriété collective d'un groupe familial étendu. (Cf. P. Guiraud, *Propriété foncière,* p. 227). Les textes sont muets sur ce point et les faits ne parlent pas en ce sens. Il n'est pas douteux que les liens de famille ont joué leur rôle dans les relations de la vie réelle et que la concentration des terres et de l'influence aux mains d'un nombre décroissant d'individus a été le résultat de la politique familiale de quelques-uns. Mais, précisément, ce phénomène ne paraît avoir pris toute son importance qu'à une époque récente et,

La Grèce et l'hellénisation du monde antique, 1934. — Ed. Meyer, *Lykurgos von Sparta* (*Forsch. z. Alten Geschichte,* I, p. 211 sqq., 1892) a démontré le caractère récent des traditions sur la prétendue constitution de Lycurgue. Pour les interprétations du régime spartiate discutées plus loin : V. Ehrenberg, *Spartiaten u. Lakedaimonier, Hermes,* 1924, pp. 23-72 ; — id. *Neugründer des Staates,* 1925, pp. 5-54. — U. Kahrstedt, *Griechisches Staatsrecht I, Sparta und seine Symmachie,* 1922. — Bibliographie ancienne (J. à 1913) I. g. V 1 p. XVIII-XIX.

(1) Ehrenberg, *Epitymbion f. Swoboda,* p. 20, en sens contraire J. Hasebroek, *Griech. Wirtsch. u. Gesellsch. Gesch.*, p. 60.

notamment, après la guerre du Péloponèse et il a particulièrement contribué à la décadence des anciennes mœurs et à la ruine des anciennes institutions.

On est ainsi amené à aborder la question par un autre biais, comme l'ont fait les historiens les plus récents de Sparte. Deux d'entre eux, qui retiennent naturellement l'attention par l'ampleur même des exposés qu'ils ont consacrés à l'ensemble des institutions ou à l'histoire de la cité lacédémonienne, nous offrent, à titre d'explication, deux hypothèses d'un caractère fort différent, mais auxquelles il ne sera pas inutile de s'arrêter à raison même de cette divergence fondamentale.

Ehrenberg avait exposé dès 1922 (dans l'*Hermès*) ses vues sur l'origine de l'Etat spartiate. Son système peut être retenu comme le type des explications qui font appel aux circonstances mêmes dans lesquelles a été fondé l'Etat lacédémonien pour rendre compte des particularités de sa structure politique.

Ehrenberg insiste sur la distinction de la cité lacédémonienne (*polis*) et de la communauté spartiate (*dèmos*). La *cité* est un Etat artistocratique dont l'aristocratie est formée précisément par la minorité spartiate ; la communauté spartiate est une démocratie entre les membres de laquelle règnent l'égalité et un certain communisme. Lacédémone est un Etat dont la population formée de classes distinctes et hiérarchisées est organisée sur une base territoriale. Dans la communauté spartiate, cette base manque, comme elle manque dans une société vouée à la vie nomade et aux fréquentes migrations. C'est qu'en fait la communauté spartiate n'est pas autre chose que la fraction du peuple dorien qui a opéré la conquête du pays lacédémonien sous la conduite des rois héraclides. Après la conquête, les deux éléments de la population ne se sont pas mélangés. Il y a eu seulement juxtaposition de deux types de sociétés sous l'autorité commune des rois. Les Spartiates ont perpétué dans la Grèce méridionale la genre de relations sociales et politiques que l'auteur considère comme l'apanage des anciens peuples conquérants et migrateurs de race indo-européenne, celui que Tacite décrit chez les Germains et que l'on croit retrouver chez les anciens Anglo-saxons. Elles sont caractérisées par l'égalité, plus ou moins théorique et complète, des hommes libres qui sont en même temps les guerriers et dont la

réunion forme une assemblée délibérante, expression du corps de la nation en face du roi et des anciens. Envisagée comme peuple (*Volk*), la communauté spartiate est une démocratie et ainsi se justifie l'expression *dèmos* employée pour la désigner. C'est seulement par rapport aux périèques et aux hilotes que, du fait de la conquête, les Spartiates se sont trouvés constituer plutôt une oligarchie dominante qu'une véritable aristocratie. Mais cette oligarchie a préservé son originalité en conservant précisément, avec la tradition militaire, le système d'organisation et les coutumes nationales qui avaient été ceux de leurs ancêtres au temps qu'ils formaient une peuplade errante. La conquête a amené la réduction en servage de l'ancienne population agricole et un partage du sol en domaines (*clèroi*) d'étendue et de rapport sensiblement équivalents.

L'argument sur lequel insiste principalement Ehrenberg pour justifier l'opposition qu'il établit entre le *peuple* des Spartiates et l'*Etat* lacédémonien issu de la conquête est que, précisément, nulle part les divisions traditionnelles de la communauté et de l'armée avec laquelle elle se confond, ne rejoignent ou ne recoupent les délimitations territoriales. Ce n'est le cas ni pour le territoire cultivé par les hilotes, ni, bien entendu, pour celui des localités périèques, ni même pour le périmètre de la ville de Sparte où les Spartiates, comme on sait, ont leur résidence. La communauté spartiate, et l'armée en conséquence, ainsi qu'il est prouvé encore pour l'époque de Tyrtée, se subdivisent, à la manière dorienne, en trois tribus (*phylai*). La population de Sparte est répartie en cinq (plus tard six) subdivisions sur une base régionale. Ce sont ces subdivisions, quelquefois appelées *cômai*, que les lexicographes et les historiens, avec l'imprécision de langage si fréquente dans nos documents sur Sparte, désignent aussi assez souvent du même nom de tribus (*phylai*), influencés probablement par le vocabulaire attique. Ehrenberg, dont l'opinion nous paraît admissible sur ce point assez obscur, admet que ces *tribus* des notices sur Sparte doivent être identifiées avec les *ôbai*, connues non seulement par les textes, mais par les monuments, et que *ôbè* serait l'expression technique lacédémonienne pour désigner une subdivision de la population qui a, en effet, quelque rapport avec les tribus à Athènes depuis Clisthène. Les *ôbai* ne seraient donc pas, comme on l'a généralement admis, des

subdivisions des tribus. Le système de l'organisation par *phylai* (dans l'espèce les trois tribus doriennes) et celui de l'organisation par *ôbai* s'appliqueraient à deux domaines différents de la vie spartiate, soit à la vie militaire et à la vie civile, et le texte de la *rhètra* conservée par Plutarque, qui les mentionne l'un et l'autre, devrait s'interpréter comme les consacrant tous deux.

Cette conception de l'origine et de la nature de l'Etat lacédémonien est en opposition catégorique avec celle que U. Kahrstedt défendait en conclusion de son étude sur la constitution lacédémonienne à laquelle est consacrée la presque totalité du premier volume de son *Griechisches Staatsrecht*, paru en 1922 (page 369 sqq, « vom Wesen des archaisches Staates »). Le point de vue auquel il se place avait été déjà exposé précédemment, à propos du régime foncier à Sparte, dans *Hermes* (t. LIV, 1919). Ce point de vue est, en somme, celui des historiens qui ont cherché à expliquer l'originalité apparente de la constitution lacédémonienne par le conservatisme. Ainsi se seraient maintenues des formes de droit public qui, après avoir été communes à toutes les cités grecques vers l'époque de leurs origines, ont disparu ailleurs par le fait des transformations et de l'évolution des institutions. Pour l'auteur du *Staatsrecht*, l'Etat lacédémonien est incontestablement l'Etat aristocratique que, dans l'épopée déjà, on voit apparaître avec le développement d'une classe de grands propriétaires terriens qui tient en échec l'ancienne royauté des temps héroïques. Le caractère de celle-ci apparaît très nettement encore dans les prérogatives qui distinguent la double royauté de Sparte. En particulier, dit Kahrstedt, dans le fait que les rois apparaissent comme propriétaires éminents du sol. C'est à ce titre qu'il leur est attribué une part sur le produit du troupeau, au moins s'il s'agit de porcs, et que la dépouille de toute bête abattue leur revient à titre de *basilicos phoros* (Xén., *Resp. Lac.* 15,3 ; cf. Hérod., VI, 56 ; Platon, *Alcib.*, 1, 123 A). C'est encore le roi qui exerce seul l'hospitalité pour le compte de la communauté, qui est le garant de la sécurité pour les citoyens comme pour les étrangers. Celui auquel est retiré cette garantie, en punition de s'être, par exemple, soustrait au ban du roi en cas d'expédition militaire, devient, par là même, un *outlaw, en agei* (Hérod., VI, 56). Le roi est le législateur et le juge unique ; il s'entoure pour prendre

ses décisions d'hommes de confiance, qui forment le conseil des anciens, *gérontes* ou plus exactement, *gerôchoi,* parce qu'ils ont part aux honneurs, *gérata,* et à la table du roi. L'assemblée générale des possesseurs du sol, tenus à la fidélité personnelle envers le roi et astreints au service militaire, est une institution normale, mais la tenue de cette assemblée générale n'a rien de régulier, ni de nécessaire, sauf probablement à chaque changement de règne, lorsqu'il y a lieu précisément de renouveler l'engagement de fidélité : « C'est, nous dit le nouvel interprète du droit public lacédémonien, d'un Etat de ce type qu'est sorti l'Etat spartiate tel qu'il était au début de l'époque classique, d'un Etat qui avait en lui tous les germes qui se développeront dans la nouvelle Sparte, qui ne connaissait qu'un type de *nomoi* ou, pour employer la terminologie plus exacte, de *théseis,* d'*établissements,* c'est-à-dire de règles établies par le roi, un Etat régi non par des bases de droit précis, mais par la *Thémis,* le code traditionnel des convenances et des maximes qui servent de règle aux rapports hiérarchiques des individus » (p. 376).

La transformation de cet Etat monarchique en l'Etat aristocratique qu'est en réalité la Sparte historique, a été le résultat d'une transformation d'ordre économique analogue à celle qui s'est poursuivie dans l'ensemble du monde grec au VIII[e] et au VII[e] siècle et qui, par l'accaparement des meilleures terres par les propriétaires économiquement les plus forts, aboutit à l'extension du servage dans des conditions analogues à celles qui, dans l'Attique d'avant Solon, avaient conduit à l'asservissement des thètes. L'histoire des classes paysannes du Moyen âge, notamment dans l'Est européen, comporte un processus analogue et le servage n'y apparaît nullement comme la conséquence régulière d'un fait de conquête. Kahrstedt ne fait pas difficulté de se ranger à la théorie des historiens qui, à la suite de K. J. Beloch, ont considéré la conquête dorienne comme une sorte de mythe historique. Aussi bien, à l'époque classique, aucune différence ne se constate qui permette de dire que les hilotes et les périèques aient eu un caractère ethnique différent de celui des maîtres du pays. Le dialecte dorien est compris et parlé par tous les habitants de la Laconie. En serait-il ainsi si, les Spartiates représentant seuls les éléments doriens, les périèques et les hilotes étaient les descendants

des anciens habitants de souche achéenne ? Si on recourt, ici encore, aux arguments que fournirait l'analogie, on cherchera en vain l'exemple d'une population assujettie et réduite en servage qui ait adopté le parler de ses maîtres, si ceux-ci ont maintenu l'exclusivité de caste, comme on veut que ce soit le cas à Sparte, et si la conquête ne s'est pas accompagnée de l'infiltration d'un élément paysan de même race et de même langue que les conquérants. C'est la colonisation paysanne qui a germanisé les marches de Brandebourg, de Poméranie et de Prusse ; en Pologne ou dans les pays baltes, où l'élément conquérant a seulement formé une classe de grands propriétaires, l'ancienne langue est restée la langue des tenanciers ruraux.

Partant de ce point de vue, et à la lumière des analogies que lui fournit l'histoire médiévale, Kahrstedt croit pouvoir attribuer à l'inégalité des fortunes et aux effets qu'elle a entraînés pour la condition des personnes, l'évolution d'où est sorti le régime aristocratique de la Sparte des temps classiques. Le prestige et l'autorité de la monarchie primitive avaient pour fondements la propriété éminente des terres et ils étaient cimentés par le lien de dépendance qui s'établissait entre le roi et les sujets du fait de la possession des terres par ces derniers sous réserve des droits éminents du premier. L'affaiblissement de la monarchie est allé de pair avec le développement de la puissance de l'oligarchie spartiate quand un grand nombre d'habitants de la Laconie ont été contraints par le poids des dettes contractées d'engager leur terre et leur travail aux plus riches particuliers. La royauté a conservé, il est vrai, sur les terres, même après qu'elles eurent changé de maître, un droit éminent, mais qui, dans la pratique, est allé sans cesse en s'affaiblissant à mesure que se fortifiait l'aristocratie, précisément en faisant tomber dans sa dépendance un grand nombre d'hommes soustraits à l'autorité directe du roi. Car l'autorité de la royauté n'est directe que tant que subsiste le lien que la terre immédiatement concédée, le *clèros*, établit entre le chef et les hommes qui la cultivent. Le régime de la *polis* s'est substitué à l'état de choses antérieur lorsque la nouvelle classe de grands propriétaires fonciers a achevé de se séparer du reste de la population en fixant sa résidence auprès de la demeure du roi (l'ancienne *burg*, qui léguera son nom au nouvel organisme social, la

polis) et en s'arrogeant le privilège d'assurer seule le recrutement du conseil des gérontes, que le roi cesse de choisir librement, et le droit exclusif de paraître à l'assemblée. « Une association de concepts conduit finalement à établir une assimilation entre la condition de l'habitant du plat pays et celle de tenancier privé de droits, et, d'autre part, on y oppose celle des citoyens de plein exercice qui sont aussi les Riche-hommes et les habitants du bourg (*polis, asty*). Un moment vient où l'équivalence de ces derniers termes est complète. Là où la *seisachtie* ne vient pas interrompre cette évolution, on a l'épanouissement de l'Etat urbain (*Stadtstaat*) dont Sparte est un exemple » (p. 380).

Ainsi ces deux thèses s'affrontent sur toute leur étendue et s'opposent jusque dans l'interprétation des détails. L'une cherche dans un concours de circonstances les raisons qui ont fait de l'Etat lacédémonien un cas probablement unique ; c'est par les conditions historiques qui ont présidé à son avènement que doit s'expliquer d'abord le caractère original de la cité des bords de l'Eurotas. Dans l'autre système d'interprétation, cette originalité est plus apparente que réelle. Elle tient surtout au fait que Sparte est restée comme le témoin d'un état de choses disparu et que, dans la Grèce des temps classiques, elle est demeurée un exemple attardé de ce qu'avaient été les petits Etats aristocratiques antérieurs aux réformes du VI[e] siècle.

Une contradiction aussi formelle de la part d'auteurs qui ont fait l'un et l'autre des institutions lacédémoniennes une étude particulièrement approfondie donne matière à réflexion. On ressent assez naturellement la tentation d'éprouver les assises de leur système. Ceci, d'autant plus que si chacune de ces interprétations a le mérite d'éclairer un des aspects du problème complexe qu'est le problème de Sparte, chacune aussi prête à des objections assez fortes pour qu'il soit difficile de lui reconnaître la valeur d'un système portant en lui-même son évidence.

La thèse défendue par Ehrenberg revient essentiellement à se représenter l'établissement des Spartiates dans le cadre définitif de leur histoire, sur le modèle que suggèrent les établissements des fédérés barbares sur les territoires de l'Empire romain. A l'origine des Etats européens, dans la période du haut moyen âge, nous trouvons aussi la juxtaposition de deux systèmes sociaux et de deux éléments ethni-

ques. Les envahisseurs conservent, avec leur individualité raciale et leur statut personnel, une situation privilégiée, parfois prépondérante. Mais ce rapprochement est précisément propre à limiter la portée des conséquences que pourrait comporter une hypothèse de ce genre. L'évolution des Etats fondés à la suite des invasions du v^e^ et du vi^e^ siècles de notre ère, nous montre que, si marqué qu'ait pu être, à un moment donné, le contraste entre les deux éléments de population juxtaposés, ce contraste s'est effacé assez rapidement au cours de l'évolution subséquente. Il n'a que des rapports très lointains avec l'apparition de couches sociales distinctes pendant la période de formation du régime féodal. Le progrès des recherches historiques n'a pas confirmé la théorie des anciens historiens de nos institutions qui faisaient de l'avènement du régime féodal la conséquence directe des invasions barbares et expliquaient par l'établissement des Germains au milieu des populations gallo-romaines l'origine de la noblesse en France. En rapportant à la conquête dorienne les principales particularités de l'Etat spartiate, les historiens anciens, depuis Ephore, et à leur suite nombre d'historiens modernes, ont probablement, comme nos premiers feudistes, cédé à la tentation d'expliquer par l'effet d'une cause unique et par un raisonnement simpliste, les résultats d'un ensemble de causes complexes et le produit d'une évolution de longue durée.

D'ailleurs certaines données du problème spartiate s'accordent difficilement avec l'hypothèse précédente. Si le groupe spartiate, dans l'amalgame qu'est l'Etat lacédémonien, représentait un élément ethnique distinct, on concevrait mal qu'une appellation ethnique n'ait pas continué à le désigner. Il faudrait expliquer la singularité par laquelle ce peuple, si attaché à ses traditions, aurait oublié son nom originel pour se désigner, non pas même du nom du pays où il se serait fixé, mais du nom de sa capitale, ou du moins du nom du lieu où il avait établi définitivement l'assiette de son camp.

D'autre part, l'idée que la communauté spartiate ait pour origine l'individualité ethnique de l'un des éléments qui ont concouru à former la population de la Laconie à l'époque historique, contredit une des données les plus certaines que nous possédions sur sa constitution. Le privilège de la naissance n'est pas celui que revendique d'abord le Spartiate,

comme il serait naturel s'il avait conscience d'appartenir à un groupe que ses origines mettraient à l'écart du reste de la population. On peut, au contraire, poser en principe qu'on ne *naît* pas, mais qu'on *devient* Spartiate. La plénitude du droit de cité est acquise à qui a subi le dressage de l'*agôgé* et qui, par la possession d'un domaine, peut mener le genre de vie propre au Spartiate. Il est probable, mais il n'est pas absolument certain, qu'à ces conditions, il soit nécessaire d'ajouter le fait d'être agrégé à l'un des groupes qui font table commune. En droit et en fait, semble-t-il, une fois ces conditions données, nul n'est exclu par un empêchement préjudiciel et par un motif tiré de ses origines. En particulier, et quoique le fait ait été certainement exceptionnel, la communauté spartiate ne paraît pas avoir été fermée, en principe, aux fils des hilotes, du moment que ceux-ci avaient été admis dès l'enfance à participer à l'*agôgè*, ce qui, naturellement, suppose que quelqu'un se soit intéressé à leur éducation et en ait assumé les frais. Inversement, la qualité de Spartiate n'est pas acquise de plein droit aux descendants des citoyens de plein exercice, et rien n'a sans doute plus contribué à produire cette *oliganthropia*, cette pénurie de citoyens, qu'Aristote signale comme le germe mortel de la Constitution spartiate. Par ce côté, le corps des citoyens dans l'Etat lacédémonien offre bien moins de ressemblance avec une aristocratie héréditaire, *a fortiori* une oligarchie fondée sur le particularisme de race, qu'avec un ordre ou une congrégation.

Enfin, signalons, pour y revenir, une autre étrangeté qui résulterait du système d'Ehrenberg, et qui même est inhérente à ce système. Il revient à postuler la persistance, au sein de la cité lacédémonienne (*polis Lakédaimonôn*) d'un peuple spartiate. Et il est de fait que la notion de peuple (*dèmos*), qui a joué un rôle important dans l'idéologie politique au temps des réformes qui paraissent avoir donné à la constitution de l'Etat lacédémonien la physionomie sous laquelle il nous apparaît chez les écrivains de l'époque classique, correspond sensiblement à l'idée que nous sommes amenés à nous faire de la communauté spartiate. Mais nous avons suffisamment établi, par l'étude du vocabulaire homérique, que l'acception ancienne du terme se réfère à l'assiette territoriale d'une communauté politique ; l'idée qu'on nous invite à nous faire du corps politique spartiate, en l'envisa-

geant sous l'aspect d'une entité raciale survivant à la transplantation, rend particulièrement inattendu l'emploi de ce mot pour désigner l'ensemble de la communauté par opposition aux rois et aux sujets.

L'historicité même du fait de la conquête dorienne, affirmée par les uns, niée par les autres, peut, ici, rester en dehors de la discussion. Ce que les remarques précédentes nous permettent d'affirmer à l'encontre de l'ingénieuse théorie d'Ehrenberg, c'est qu'il n'est pas possible d'en faire état pour expliquer de façon satisfaisante l'originalité du régime lacédémonien et qu'on méconnaît quelques unes des données principales du problème, quand on croit en trouver la solution dans l'incorporation ou la superposition à l'Etat lacédémonien d'un « peuple » spartiate, constitué en caste militaire et en aristocratie dirigeante, en même temps qu'il aurait perpétué dans son sein la tradition égalitaire et communiste, ainsi que les principes d'éducation, de l'ancienne communauté nomade.

A l'opposite, la théorie de Kahrstedt cadre, de son côté, assez mal avec un certain nombre de faits dont il paraît également nécessaire de tenir compte dans l'étude du système des institutions spartiates.

Si le régime aristocratique était né d'une sorte de sélection qui se serait opérée au profit des propriétaires terriens les plus puissants et au détriment des moins favorisés, on s'expliquerait mal comment une sorte d'égalité, qui a caractérisé au moins théoriquement l'oligarchie des *homoioi*, aurait pu se développer sur la base d'une concurrence vitale de ce genre. L'asservissement des membres de la classe paysanne est une forme extrême de l'état de clientèle dans laquelle les familles les plus puissantes tendent à placer les individus isolés ou médiocrement apparentés. En fait, on peut considérer, au rebours, que le trait le plus marquant du régime spartiate, c'est précisément l'absence de ce genre de clientèle. D'autre part, il est aussi difficile dans le système de Kahrstedt que dans celui d'Ehrenberg de rendre compte du fait que la naissance ne suffit pas à l'acquisition de la qualité de Spartiate. Si l'oligarchie spartiate représentait essentiellement une classe issue de la prépondérance économique d'un certain nombre de familles, on s'attendrait à voir cette oligarchie, à la manière de toutes les aristocraties et de tous les patriciats, former une classe héréditaire. C'est

la définition qui convient naturellement à la classe des eupatrides à Athènes, comme au patriciat romain. Elle ne convient aucunement à l'oligarchie spartiate, puisque le fait d'être né d'un père ayant appartenu à cette oligarchie ne confère pas immédiatement le privilège d'y entrer et qu'inversement la communauté spartiate est accessible, au moins théoriquement, à qui est né en dehors d'elle et même à des hommes d'origine servile.

Enfin, le système de Kahrstedt se heurte à une objection plus grave, dont il s'est efforcé d'atténuer la portée, mais par des arguments auxquels on se rendra difficilement. Si à l'origine de la prétendue aristocratie spartiate, on trouvait la réduction en servage d'une partie de la population paysanne par des propriétaires terriens plus favorisés, il en résulterait presque évidemment que le statut de l'hilote comporterait un lien de dépendance personnel à l'égard du propriétaire dont il cultive le domaine et dont il serait le débiteur héréditaire. Or il paraît établi que le statut de l'hilote dépendait, en dernière analyse, plus de l'Etat que du maître du domaine qu'il concourait à mettre en valeur. Strabon (VIII, 305 C.) dit expressément, d'après le passage où Ephore s'expliquait sur la servitude des hilotes, que ce sont des esclaves publics, *dèmosioi douloi*, et il note que leurs maîtres n'ont la faculté ni de les affranchir, ni de les vendre hors des frontières. Du silence du texte, faut-il conclure, comme le voudrait Kahrstedt, que l'hilote pouvait, au moins, être l'objet de transactions entre détenteurs de *clèroi* ? Aucun fait ne peut être allégué en ce sens. Ephore, dans le passage cité par Strabon, mentionne les *katoikiai*, les résidences assignées dès l'origine aux hilotes. L'idée se présente naturellement à l'esprit qu'il s'agit de serfs *chasés* et attachés plus à la glèbe qu'à la personne même du propriétaire. Dans le droit de Gortyne, les *oikeis*, qui ont des traits communs avec les hilotes, suivent le sort du domaine en cas de partage et de succession. Aussi bien, ce que les textes nous disent, c'est que le détenteur du domaine a droit à une part du produit du travail de l'hilote. Ils ne nous disent pas que le travail de l'hilote, comme celui de l'esclave, appartient en totalité au possesseur du domaine. Quand on considère, d'autre part, quelles limitations sont apportées à l'exercice de ce droit de propriété, on incline à penser qu'il se réduisait en fait, et probablement en droit, à la jouissance de

certaines redevances à percevoir sur la mise en valeur du fonds. Ce sont les *leitourgiai* mentionnées dans le même passage de Strabon. L'hilote pouvait d'ailleurs acquérir sur ses économies un certain capital mobilier dont la propriété semble lui avoir été juridiquement reconnue. Nous voyons dans Plutarque (*Cléom.* 23), le roi Cléomène obtenir à un moment donné une somme considérable (500 talents) en offrant la liberté à ceux des hilotes qui peuvent payer 5 mines. Ces avoirs aux mains de la classe servile prouvent que la servitude rurale au IVe siècle était loin d'être telle à Sparte que le maître pût s'approprier la totalité du produit du travail des exploitants du sol.

Il est plus remarquable encore que l'affranchissement ait lieu par décision du roi et sans qu'il soit question d'indemnité aux propriétaires. Le fait que des hilotes de l'un et l'autre sexe se retrouvent comme domestiques dans la maison de leurs maîtres ne saurait, à l'encontre, être tourné, comme le fait Kahrstedt, en preuve que la condition des hilotes est essentiellement une servitude du corps et non celle de tenanciers perpétuels. Que les propriétaires lacédémoniens aient recruté de préférence leur domesticité parmi les fils et filles de leurs métayers, c'est là un usage qui découle de la nature même des relations qu'un état social du genre de celui qui existait à Sparte suppose entre les deux classes traditionnellement fixées sur le même sol et on le constaterait sans peine même là où des rapports analogues ne reposent sur aucun principe de servitude.

Les anciens ont été frappés de la brutalité qui paraît avoir été de règle dans les relations entre les hilotes et leurs maîtres spartiates. Kahrstedt est disposé à voir dans ces faits la conséquence extrême du droit de punition exercé par le propriétaire sur ses esclaves. Il est exact que, parmi les restrictions énumérées par Strabon aux droits exercés par les Spartiates sur les hilotes de leurs domaines, l'interdiction de les tuer n'est pas mentionnée. En fait les détails donnés par Myron (Athén., XIV, 657 D), sur la façon dont étaient traités les hilotes, témoignent du bon marché qu'on faisait de la vie du serf rural et non pas exactement, comme l'entend Kahrstedt, de l'exercice d'un droit expressément reconnu au maître à l'égard d'esclaves placés sous son entière et exclusive dépendance. De plus, et notre auteur le reconnaît implicitement (p. 64), le maître n'est pas seul à

disposer de la vie de l'hilote. Le cas le plus connu de meurtres d'hilotes est celui qui se produit avec la connivence, sinon à l'instigation expresse des autorités et par l'intermédiaire des jeunes gens engagés dans les pratiques de la *cryptie*. Quel que soit le caractère exact de cette institution, sur laquelle nous aurons à revenir, on ne manquera pas d'être frappé du fait que son fonctionnement se concilie mal avec la théorie qui assimile les hilotes à des esclaves ruraux et postule un droit de propriété personnelle en faveur de leur maître. S'il en était ainsi, la chasse aux hilotes pratiquée par les jeunes Spartiates aurait revêtu le caractère d'un attentat systématique à la propriété des particuliers de condition libre et on serait en droit de s'étonner que ceux-ci aient supporté ses conséquences avec indifférence. On ne résoud pas la difficulté en voyant, avec Kahrstedt, dans les pratiques de la *cryptie*, l'exercice d'un droit de contrôle revendiqué par l'Etat spartiate, qui aurait employé cette méthode particulièrement brutale pour rappeler aux propriétaires qu'il était de leur devoir de maintenir leurs hilotes dans le sentiment permanent de leur humilité et de leur impuissance. L'institution d'un régime de servitude particulièrement dur peut aller certainement jusqu'à conférer au maître le droit de vie et de mort sur l'esclave en dehors des formes judiciaires et par une assimilation naturelle de la propriété servile à la propriété sur les choses et sur les animaux ; mais la contre-partie nécessaire est le droit de protection exercé par le maître sur ses esclaves, dans la mesure au moins où il s'agit de défendre sa propriété. Les meurtres ordonnés ou tolérés par les autorités sous le couvert de l'institution de la *cryptie* contrediraient d'une façon extravagante à une conséquence de ce genre. En fait, la situation particulièrement misérable et précaire de l'hilote provient en partie de ce qu'attaché plus à la terre qu'à un propriétaire, il n'a pas à proprement parler de maître, autrement dit de défenseur, de patron. La redevance prélevée sur un domaine étant probablement réglée par la coutume (Plut., *Lyc.* 8) ne varie pas à proportion directe de la population servile fixée sur le domaine, et dont le croît ne représente pas, en conséquence et nécessairement, un accroissement de richesses. Les brimades, les sévices et le terrorisme systématiquement pratiqué par les Spartiates à l'égard de leurs serfs, procèdent, en définitive, d'un état d'esprit collectif qui

s'explique par l'antagonisme de deux catégories sociales. Les Spartiates, détenteurs des clèroi, forment, en effet, une aristocratie dominante qui tire sa subsistance du travail des manants du plat pays et les maintient, en comprimant impitoyablement toute possibilité ou velléité de révolte, dans un état de sujétion collective ; il ne s'ensuit nullement que cette sujétion ait pour origine des engagements anciennement contractés par les exploitants du sol à l'égard des propriétaires économiquement favorisés. Bien loin d'admettre, avec Kahrstedt, que les hilotes ont été soustraits à l'autorité royale par les progrès d'une aristocratie envahissante, il semble plus naturel d'admettre que leur condition, du point de vue au moins purement juridique, est restée celle des classes rurales de l'époque monarchique ancienne, autrement dit celle de métayers astreints à des prestations et redevances, disons au profit de la maison royale ou de ses serviteurs, prestations et redevances qui peuvent être aliénées, c'est-à-dire inféodées, avec la terre constituée en domaine (*téménos, clèros*), au profit de tel ou tel.

***

Cette observation, croyons-nous, est de nature à suggérer la voie dans laquelle il semble possible d'apercevoir, entre les thèses qui viennent d'être exposées et dont on a mis en évidence le caractère manifestement antithétique, une conciliation qui lève en même temps les principales difficultés que chacune soulève, en mettant dans une lumière plus complète ce que chacune d'elles comporte d'exactitude historique. Il suffit pour cela d'avoir à nouveau présente à l'esprit la description que nous avons été amené à faire et l'interprétation que nous avons cru pouvoir donner, dans un chapitre précédent, de l'état féodal dans le monde grec, vers la fin du IIe millénaire. Avec Kahrstedt et avec toute une école d'interprètes du droit public de Sparte qui peut se réclamer du point de vue qui fut celui d'Otfried Müller, nous tiendrons, en effet, que le régime dorien, tel qu'il se reflète dans les institutions de Sparte, doit quelques-uns de ses caractères essentiels à la persistance de formes politiques et sociales qui nous reportent jusqu'à la société dont l'épopée a conservé le souvenir assez exact. Seulement, il faut remonter plus haut que ne le fait l'auteur du *Droit public*

en Grèce, non pas jusqu'à l'époque où la monarchie est affaiblie et démembrée au profit d'une aristocratie de grands propriétaires, mais jusqu'à l'époque antérieure, où la monarchie apparaît comme une institution puissante, encore que de caractère nettement féodal, riche des ressources et prestations diverses de tenanciers qui cultivent le sol, et disposant, d'autre part, des prérogatives dont la double monarchie spartiate tire encore son autorité et son prestige, sans altération importante. Mais il faut nous souvenir aussi que l'état de choses prédominant dans la Grèce antique, comportait également, aux côtés des rois, les serviteurs des rois, en premier lieu les guerriers de profession, formant le *laos* au sens large du terme, voués exclusivement ou principalement, à titre de *couroi*, à l'apprentissage et au métier des armes, organisés par compagnonnages sur la base du recrutement par classe d'âge, entretenus en principe à la table du roi et aux frais du public. Sous une réserve sur laquelle nous reviendrons expressément, c'est cette aristocratie militaire, cette chevalerie formée de compagnons entre lesquels règne une certaine égalité et qui comporte un germe intérieur de démocratie, que nous retrouvons dans la communauté des Spartiates, seule détentrice de ce qu'on a coutume d'appeler la plénitude des droits civiques ; ceux-ci ne comportent comme privilège essentiel (avec sans doute la capacité de remplir certaines fonctions publiques) que celui d'être convoqué périodiquement pour assister aux délibérations publiques des rois et des conseillers (les *gérontes*) sans y prendre part autrement qu'en manifestant approbation ou improbation. C'est ainsi qu'il faut nous représenter les palabres des rois et des grands, en présence des guerriers et de la masse de l'armée, dans les assemblées que décrit l'Iliade ou les scènes d'*agora*, dans le cadre plus restreint de la vie municipale, telle que nous la fait connaître l'Odyssée, réunions dans lesquelles sont interpellés successivement ou simultanément anciens et *néoi*.

La commensalité du roi (ou du chef) et de ses fidèles est un trait caractéristique de l'ancienne société féodale telle qu'elle nous est apparue à travers les allusions de l'Epopée. Les gens du roi sont les *nourris* du roi. Ils mangent aux tables du roi, aux frais du public. De la commensalité primitive qui ne pouvait qu'être fictive avec un laos aussi nombreux que celui qui est devenu, à un moment donné, la

communauté des Spartiates, il reste diverses traces. A Sparte, les rois prennent leurs repas dans une salle publique ; il est fourni à leur table aux frais du public (c'est-à-dire sur des redevances autres que celles qui proviennent des biens et apanages personnels des rois, qui sont importants) et de telle sorte qu'ils puissent traiter un hôte (*dimoiria*).

A la table de chaque roi figurent régulièrement les deux fonctionnaires, désignés par eux, et chargés de l'importante mission des relations avec le centre oraculaire de Delphes. En campagne, la table du roi est aussi servie sur les revenus publics et y prennent place les polémarques, ainsi que trois Spartiates remplissant auprès de lui des fonctions d'intendance. (Hérod. VI, 57 ; Xén. *Rep. Lac.* 13, 15). D'autre part, du fait de l'institution célèbre des *syssities*, les Spartiates prennent leur repas en commun, en ce sens qu'ils sont réunis par tablées dont les hôtes sont en nombre limité (une quinzaine), chacune, semble-t-il, dans un local distinct, groupées toutefois dans un même quartier et vraisemblablement le long d'une même rue. Le compagnonnage de table correspondait certainement à un compagnonnage de guerre. Hérodote considère les syssities comme l'unité tactique élémentaire. L'expression spartiate, au moins pour l'époque récente, paraît avoir été *phiditie*, dont le sens n'est pas certain. De même qu'en Crète, l'expression *andreion* a été usitée anciennement à Sparte, comme en témoigne un fragment d'Alcman (Strab. 482). Ephore, dans la citation précédente de Strabon, et Aristote (*Pol.* II, 10), en général suivis par les modernes, ont admis l'équivalence d'*andreion* et de *syssitie*. Il semble pourtant, ainsi que nous l'avons vu, que dans les villes crétoises, la maison des hommes ait réuni plusieurs tablées communes. Il se pourrait, en somme, qu'il en ait été de même à Sparte à l'époque ancienne et que l'andrie ait été un groupement plus vaste que la syssitie. Il va de soi que, en Crète aussi, la distinction était difficile à observer, surtout pour des étrangers. On remarquera l'expression particulière dont se sert Alcman, — dans un passage où il est question du péan entonné au début des festins par les convives, — les *thiases des andries* (1).

(1) ... φοίναις δὲ καὶ ἐν Θιάσοισιν
ἀνδρείων παρὰ δαιτυμόνεσσι πρέπει παιᾶνα κατάρχειν.
Alcman fr. 32, Bergk.

Le mot thiase éveille naturellement l'idée d'une confrérie au sens religieux. L'accession aux syssities paraît avoir été la condition ou la conséquence nécessaire de la réception parmi les *homoioi*, c'est-à-dire dans la communauté spartiate. Elle supposait, naturellement, au préalable, la possibilité de contribuer aux frais, dans des conditions déterminées avec précision, normalement donc la possession d'un cléros ; évidemment aussi le fait d'avoir satisfait aux exigences de l'*agôgè*. Sur l'âge auquel avait lieu normalement cette admission, sur les formalités ou les rites dont elle s'accompagnait, les témoignages anciens sont extrêmement inconsistants ou inexistants, et ce n'est pas l'une des moindres raisons de l'obscurité qui enveloppe le mécanisme des institutions lacédémoniennes. On nous parle, pour une certaine époque au moins, d'un vote des compagnons de table, qui décidait de l'admission des candidats, de telle sorte que l'harmonie régnât dans le sein du peloton qu'ils formaient (Plut., *Lyc.* 12). Mais il est possible que cet usage, comme il paraît probable, vu le nombre restreint des intéressés, n'ait concerné que l'admission à une table déterminée, et il est probable que la réception dans le sein de la communauté et l'accession au titre de Spartiate n'en dépendaient pas exclusivement. On en conclura seulement que, pour l'époque au moins à laquelle on peut rapporter ce renseignement, les syssities réunissaient, normalement, des hôtes appartenant à des classes d'âge différentes.

L'originalité du système spartiate, c'est que les dépenses des tables communes n'ont pas exactement le caractère de dépenses publiques (à l'inverse des dépenses des tables royales). La coutume détermine la nature et les quantités des denrées alimentaires que chaque convive doit fournir chaque mois à la table commune et qu'il prélève sur les produits qu'il tire de son clèros. En réalité, le contraste entre les deux modes d'approvisionnement des tables royales et des tables des guerriers est moins net qu'il ne paraît, dès qu'on fait attention au caractère et à l'origine probable du clèros. Nous nous sommes déjà expliqué sur ce point, en examinant, dans l'ancienne société féodale, l'analogie du principe sur lequel reposent à la fois le *géras* et le *téménos*, compris comme un fief. Au lieu d'entretenir directement le fidèle par une distribution d'aliments prélevés sur la masse des redevances dues par les occupants et exploitants du sol,

le roi peut ériger une portion du sol en dotation au profit du féal, autrement dit lui concéder un certain nombre de droits utiles sur le produit du travail d'un groupe de tenanciers. Quoique la nature du clèros ait donné lieu à des interprétations diverses, il nous paraît que les renseignements relatifs à cette forme de propriété et les difficultés qui se posent à propos de certains d'entre eux, ne permettent d'autre solution que celle qui considère le clèros en Laconie, comme l'équivalent d'un fief et comme résultant d'une extension et d'une généralisation du système du *téménos* (1).

Ce qui a été dit précédemment des hilotes s'accorde avec cette conception, puisque, à certains égards, leur

(1) *Clèros* est, déjà dans Homère, le mot qui désigne un lot de terre, objet d'appropriation ou de possession individuelle ; Eumée a reçu de ses maîtres un clèros (*Od.*, XIV, 64) ; le beau-père du bâtard crétois est détenteur de nombreux clèroi (*Od.*, XIV, 211). La notion de lotissement que paraît impliquer l'étymologie peut s'expliquer de diverses façons ; on a supposé qu'il y avait tirage au sort au moment de la succession (G. Glotz, *Le Travail dans la Grèce antique*, p. 14) ; on explique plus fréquemment que le tirage au sort avait lieu au moment de la conquête ou de la colonisation ; on pourrait ainsi penser que le mot s'est fixé à une époque où la propriété restant collective ou indivise, on procédait périodiquement à la redistribution des parcelles à cultiver. En tous cas, comme dans notre expression, « lot de terre », seule l'idée d'une exploitation d'une certaine étendue reste attachée au mot *clèros*, sans impliquer l'attribution par tirage au sort. — Nous manquons, en revanche, complètement de précisions sur la condition juridique des domaines auxquels convient la désignation de *clèroi*. La préoccupation de ne pas laisser s'en amoindrir le nombre se manifestait dans diverses législations. Aristote en témoigne pour Locres et pour Thèbes (*Polit.* 1266, b. 19. — 1274, b, 5). On a remarqué qu'Homère ne parle pas de transactions commerciales ayant pour objet la terre. Ces particularités s'accorderaient avec la conception que la possession d'un *clèros*, à l'époque ancienne, correspondait à un mode de tenure plutôt qu'à une véritable propriété. C'est ce que nous avons admis précédemment. Le cas de Sparte rentrerait ainsi dans ce qui aurait été le cas général à la haute époque. L'assimilation du clèros à un fief est défendue par Kahrstedt, *Staatsrecht*, I, p. 13 et par Hasebroeck, *Gr. Wirtsch. Gesch.*, p. 61 ; opinion contraire de Nilsson, *Das homer. Königt.*, pp. 37-38.

Il est en tout cas remarquable que le mot *clèros* ait été employé, à l'époque des diadoques, pour désigner des fiefs militaires dont la transmission, à la mort du titulaire, exigeait une confirmation de l'autorité royale (Dittenberger, *Syll.*[2] 178 ; — Rostowzew, *Stud. z. Gesch. d. röm. Kolonats*, p. 252 ; — J. Lesquier, *Les Institutions militaires de l'Egypte sous les Lagides*, 1911 ; — P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien*, 1926, p. 381). — Il reste difficile de déterminer si cette institution, qui a fleuri en Egypte, doit quelque chose au droit macédonien ou si elle est seulement l'adaptation d'un régime connu d'ailleurs pour l'Egypte pharaonique. La première hypothèse peut se recommander des observations de Hampl, *D. Kön. der Maked.* mentionnées plus haut.

condition, si elle tient de l'esclavage (Xén., *Hel.* V, 4, 28 ; Thuc., V, 23, 3) est un esclavage public et non un esclavage par rapport au maître du domaine qui ne peut, ni faire commerce de la personne du serf, ni profiter de son travail à merci. C'est un état de dépendance de l'hilote par rapport à la terre qui paraît bien être le trait essentiel de sa condition. Myron de Priène (Ath. XIV, 657 D) se représente les choses de cette façon ; le territoire a été donné aux hilotes par parcelles (*moira*) auxquelles ils sont rivés. L'hilote lacédémonien réalise donc, dans toute la force du terme, le type du serf de la glèbe. Quant à la propriété qui s'exerce sur la terre civique, elle est d'un type également très particulier. Le clèros, quelle que soit son étendue (et certains calculs ont admis jusqu'à 30 hectares), paraît bien avoir été envisagé comme une unité indivisible. L'inégalité dans la distribution des propriétés, si marquée dans les derniers temps de l'Etat spartiate, n'est jamais expliquée par le morcellement des propriétés, mais par l'accaparement des domaines par un petit nombre de détenteurs. En fait, les privilèges attachés à la possession d'un clèros sont de ceux qui, par définition, ne peuvent se partager entre plusieurs ayants droit. On n'atteint à la plénitude des droits de l'homme et du citoyen, à Sparte, qu'à partir d'une certaine base censitaire. C'est cette base que fournit le clèros dont les revenus, de quelque façon qu'on les calcule, ne sont jamais que des redevances déterminées, prélevées sur le produit global et établies de façon à suffire, assez largement semble-t-il, à l'entretien d'un adulte et de sa famille immédiate.

D'ailleurs, les transactions sur la terre civique paraissent avoir été aussi ignorées de l'ancien droit spartiate que les transactions concernant la personne des serfs. Aristote constatait une répugnance des mœurs à admettre des opérations commerciales sur les biens fonciers, quelle que fût leur nature sans doute (1). Héraclide (2, 7, b F.H.G. II, 211), peut-être d'après le traité perdu de la collection des constitutions aristotéliciennes, est plus précis ; une note d'infamie s'attache à quiconque trafique des terres, mais, de plus, les transactions sur l'*archaia moira* (par quoi

(1) ὠνεῖσθαι μὲν γὰρ ἢ πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν [γῆν] ...οὐ καλόν. Arist. *Pol.* II, 9, 1270 a.

il faut entendre le clèros anciennement assigné) sont interdites. Cette interdiction est très naturelle s'il s'agit de fiefs constitués en vue d'obligations précises et essentiellement aux fins de service militaire. La tendance, comme dans tous les cas semblables, est inévitablement la transmission au fils, de préférence au fils aîné, d'autant plus naturelle que les obligations incombant au détenteur du fief sont normalement remplies dans ce cas. S'il en est autrement, si l'héritier direct fait défaut, la question du retrait du fief, qui risque de n'être plus « servi », se pose inévitablement, et en même temps celle des droits du propriétaire ou souverain éminent, en l'espèce l'Etat, représenté par les rois. La question s'est certainement posée à Sparte. Qu'il en eût été autrement, on le comprendrait d'autant moins que le nombre des clèroi étant limité — par leur multiplication même, — la question se posait aussi inévitablement de pourvoir, avec des clèroi vacants, les nouveaux Spartiates qui n'étaient pas tous fils aînés et héritiers, au moins présomptifs, du clèros familial. Il importe de remarquer que les cas de vacance du fief par défaut d'héritier mâle ont dû être d'autant plus fréquents qu'il s'agit d'une classe médiocrement prolifique (précisément parce que le problème d'assurer un cléros aux cadets se pose), par-dessus le marché d'une classe militaire dans laquelle, au moment des guerres qui reviennent fréquemment, des vides importants se creusent brusquement. Le procédé normal pour concilier les préoccupations de la famille, qui est de conserver le clèros, même en l'absence d'héritier mâle, et celles du souverain, qui est que le fief soit servi et que les guerriers formés par l'*agôgè* trouvent un établissement, est de donner en mariage une fille *épiclère* (c'est-à-dire celle qui représente la descendance de l'ancien détenteur du fief) à un mari capable de le « servir », c'est-à-dire à un Spartiate non pourvu encore de terre civique. C'est une preuve très importante d'un droit éminent des souverains à disposer du clèros, quand il est vacant dans certaines conditions, que la prérogative, expressément mentionnée par Hérodote, comme une des prérogatives principales des rois en matière judiciaire, d'intervenir dans le mariage des filles épiclères (Hérod. VI, 57). On sait que l'équilibre ainsi maintenu, ou à peu près, entre les intérêts en présence, aurait été rompu, au profit de ceux de la famille, par la législation attribuée à Epitadée qui, en autorisant le

détenteur d'un clèros à en disposer librement par testament, aurait mobilisé la terre civique, mais aussi préparé le déclin rapide de la communauté spartiate en la privant de sa base économique.

Remarquons d'ailleurs qu'en faveur du point de vue où nous nous sommes placé en considérant que la constitution du clèros spartiate n'a été qu'un procédé pour consolider les dotations normalement affectées sur le produit des cultures à l'entretien du laos, il est possible d'invoquer la façon précisément dont il était pourvu aux tables communes dans les petites chevaleries des villes crétoises dont il a été question au chapitre précédent. Nous avons affaire ici à un système mixte, puisque les tables communes sont défrayées sur une masse alimentée par une dîme perçue sur les produits des cléroi, donc des domaines des guerriers-citoyens, par une portion prélevée sur les redevances publiques (ἐκ τῶν δημοσίων καὶ φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι) dues par les périèques, (c'est-à-dire par les cultivateurs), le reste étant affecté à l'entretien des temples et aux services publics, enfin par un impôt de capitation sur les esclaves (sans doute les serfs publics) (Arist., *Pol.* 1272 a, Ath. IV, 143 A). Le principe de l'armée fieffée a nettement prévalu en Laconie sur celui de l'armée entretenue sur la masse des revenus publics. Du même coup, s'explique, sans doute, le fait que les revenus publics affectés à l'entretien des deux familles royales, tout en restant considérables, aient été, comme il apparaît, objets de définitions et de délimitations précises.

***

Mais on voit aussi en quoi les observations précédentes confirment, et en quoi elles infirment, l'opinion d'Ehrenberg sur le fondement originel des institutions spartiates. Il reste parfaitement exact que la cité lacédémonienne a pour origine à la fois une domination territoriale et les institutions d'une communauté qui en représente l'élément militaire doté d'un statut privilégié. L'oligarchie spartiate se présente avec des caractères différents de ceux qu'on doit reconnaître à une aristocratie dont la puissance aurait pour origine l'appropriation des terres et l'assujettissement des personnes, car, à y bien regarder, et justement pour l'époque la plus ancienne, elle ne possède ni le sol, ni les hommes qui le

cultivent. Mais pour rendre compte du caractère de la domination spartiate, point n'est besoin d'imaginer la superposition d'un peuple conquérant à un pays conquis, encore moins l'introduction subite d'institutions nouvelles, qui auraient été les institutions particulières de la peuplade conquérante. C'est ici que pèche incontestablement le système analysé plus haut et aux argument négatifs que nous avons déjà fait valoir (absence du sentiment d'une communauté de race au sein de la prétendue noblesse spartiate — pas d'opposition de langue ou de sentiment racial à l'égard des sujets) nous pouvons maintenant ajouter cet argument positif, que les institutions et les usages qui nous sont donnés comme spécialement doriens sont en réalité très proches de ce que nous avons été amené à considérer comme le mode normal de recrutement, d'entretien et d'entraînement du laos de la fin du deuxième millénaire. Nous avons déjà eu l'occasion de dire que des éléments très divers pouvaient s'agréger à ce groupe de vassaux et que la solidarité qui maintenait la cohésion du groupe était bien moins une communauté d'origine ethnique que celle qui résultait des pratiques du compagnonnage et du fait d'avoir reçu, collectivement, une éducation traditionnelle, celle qui est conforme à l'idéal des Enfances nobles, calquées sur les Enfances divines, autrement dit, la *courotrophie* qui crée le *couros* par le dressage en commun, et, sans doute, les épreuves rituelles. Ce que le mythe dorien nous cache en partie quand il s'agit des institutions de Sparte, c'est, à travers des vicissitudes historiques, la persistance de ces conceptions anciennes et de quelques unes des institutions dont elles étaient solidaires. Elles expliquent aussi qu'il est impossible de décrire ou d'analyser ces institutions sans prêter attention au système de l'éducation lacédémonienne et que le dressage par l'*agôgè* et la probation de l'*arétè* dont l'agôgè est à la fois l'enseignement et la démonstration, sont essentiellement requis pour prendre place parmi les *égaux*. Car ce n'est pas le droit de naissance ou la pureté du sang qui, comme on pourrait s'y attendre, sont requis du futur Spartiate. En théorie, sinon exactement en pratique, pour l'époque classique au moins, cette prétendue communauté ethnique est ouverte à quiconque. Il convient d'insister sur ce point important et sur le fait que les témoignages sont ici unanimes et concordants ; même leur poids n'en est que plus

grand, si l'on admet, comme il est assez probable, qu'ils expriment mieux l'esprit de l'institution que son fonctionnement même pour les derniers siècles de l'histoire lacédémonienne. Plutarque, non seulement affirme que qui se dérobait à l'*agôgè* perdait les droits de citoyen, mais il cite encore l'opinion d'auteurs d'après lesquels il avait été dans la volonté de Lycurgue que quiconque s'était astreint à cette discipline eût droit à la jouissance d'un cléros (1). Sur le premier point, l'affirmation de Plutarque est confirmée par le témoignage de Xénophon (*Rép. Lacéd.* 10, 7) ; sur le second point, Aristote (*Pol.*, 1270 a) est d'avis que, dans les anciens temps de Sparte, la xénélasie était ignorée et l'octroi des droits civiques très large ; il s'agit certainement du statut des *égaux* (cf. Stobée, *Flor.* 40,8).

D'autre part, rien n'autorise à considérer les rois Héraclides comme héritiers d'un pouvoir monarchique qui ferait d'eux les représentants de la maison royale d'un peuple particulier. Ils commandent aux Spartiates en tant que chefs de guerre (*archègétai*), mais le pouvoir royal s'excerce sur l'ensemble du pays et rien n'éveille l'idée que ce pouvoir résulte d'un droit de conquête. Les funérailles royales, telles que les décrit Hérodote (II, 58), montrent que les manifestations de deuil, qui sont bruyantes et réglées avec précision, obligent les périèques et les hilotes au même titre que les Spartiates.

Les révolutions de Sparte.

Au point où nous sommes arrivé et, admis que la communauté spartiate dans l'Etat, de type archaïque en somme, qu'est restée la cité lacédémonienne, représente l'ancien laos, une difficulté se présente que nous avons déjà reconnue en discutant le point de vue d'Ehrenberg. Le mot *laos* n'est pas attesté directement dans les textes qui concernent l'ancienne Sparte ; il apparaît, au contraire, que *démos* est le terme normal pour désigner la communauté spartiate, celle qui se réunit à l'*apella*. L'ancienneté de cette terminologie est

(1) μετεῖχε τῆς ἀρχῆθεν διατεταγμένης μοίρας,
(Plut. *Instit. Lacon.* 21,23).

attestée par l'emploi qui en est fait dans la *rhètra*, attribuée à Lycurgue. Or, l'étude que nous avons faite de l'acception ancienne de ces termes, nous invite à considérer que *dèmos* s'entend normalement de l'ensemble des habitants du pays (du plat pays si l'on veut) par opposition au groupe des fidèles qu'est le *laos* et qui se concentre dans la capitale ou autour du souverain. Le laos est entretenu par le démos ; il ne se confond pas avec lui. L'opposition entre laos et dèmos, si l'on prend ce dernier terme dans l'acception en quelque sorte seconde dont l'épopée offre déjà des traces et comme équivalent d'élément populaire, n'est pas moins certaine, l'appartenance au laos pouvant impliquer une certaine idée de noblesse. Il y a là une particularité qui mérite qu'on s'y arrête, car elle conduit à compléter, sur un point important, les observations précédentes.

Certains indices portent à admettre cependant que *laos* et *dèmos* (*damos*) ont été employés successivement et peut-être concurremment à une certaine époque dans le vocabulaire politique à Lacédémone. Dans la liste des rois spartiates, plusieurs rois de la haute époque (X-IX^e^ siècle) se voient attribuer des noms, dans la composition desquels entre le mot *laos ;* Labotès, Agésilaos, Archélaos, parmi les Agiades ; Charillos ou Charilaos appartient aussi à la fin du IX^e^ siècle. *Chez les Eurypontides seulement,* plusieurs rois qui paraissent s'être succédé dans le courant du VIII^e^ siècle portent des noms du type suivant : Zeuxidamos (fils d'un Archédamos), père d'un Anaxidamos qui a pour fils Archidamos nom déjà porté par un fils de Théopompe. Démarate, à la fin du VI^e^ siècle appartient à la même lignée qui conservera au V^e^ et encore au IV^e^ siècle une prédilection pour les noms propres dans la composition desquels entre le mot *damos*. On doit croire que cette prédilection, quand elle a commencé à se manifester, n'était pas étrangère à des préoccupations politiques et on en conclura qu'il y a eu à Sparte, dans le courant du VIII^e^ siècle, une question du *dèmos*. Elle se rattache, à peu près certainement, à des changements qui sont intervenus vers cette époque dans ce qu'on appelle la constitution lacédémonienne. Une critique commune qu'on peut adresser, quels que soient le mérite et l'effort de pénétration historique dont elles témoignent, aux deux interprétations de la Cité lacédémonienne, dont nous avons fait largement état, c'est qu'elles ne tiennent qu'un compte insuffisant des

éléments nouveaux introduits dans le problème spartiate au cours d'une évolution qui n'a été exempte ni de crises, ni de révolutions. A l'encontre des historiens allemands, les philologues anglais qui ont accordé leur attention, dans ces dernières années, à l'histoire de Sparte, ont attribué une importance particulière à ces vicissitudes historiques qui leur paraissent avoir joué un rôle important dans la détermination progressive de l'originalité du système politique en vigueur dans l'Etat lacédémonien (1). Ehrenberg, de son côté, dans un travail plus récent que ceux auxquels nous nous sommes référé, (*Neugründer des Staates*, 1925) a admis que de profondes réformes avaient modifié l'aspect de la société spartiate vers le milieu du vr[e] siècle.

Ce point de vue a été singulièrement fortifié depuis qu'à la lumière des découvertes archéologiques on a pris garde au contraste qu'offrent les plus anciens siècles de Sparte avec l'aspect austère et morne sous lequel se présente l'idéal spartiate aux temps classiques. D'ailleurs, il s'en faut que nous soyons informés avec quelque précision sur le caractère de ces convulsions de l'Etat spartiate, ou sur leur succession. Hérodote, qui les signale brièvement (I, 65), confond certainement des événements distincts.

Si nous nous représentons, toutefois, quelle a dû être la situation au moment où paraît s'être produite l'une de ces crises, et non la moins importante par les conséquences, celle qu'on s'accorde à placer vers le temps des guerres de Messénie, nous trouverons peut-être un fil conducteur dans cette observation que le mot laos disparaît de l'onomastique royale, dans les deux familles, vers cette époque, alors que l'une d'elles au moins met en évidence, dans les noms qu'elle choisit, son zèle pour le *dèmos*. La période immédiatement antérieure est celle de la conquête de la Messénie à la suite de guerres dont il ne nous a été transmis qu'un souvenir légendaire, mais qui ont exigé un effort militaire prolongé

(1) Cf. G. Dickins, *The Growth of spart. Policy*, J.H.S., 1912, p. 1. — A.-J. Toynbee, *The Growth of Sparta*, J.H.S., 1913, p. 246. — H.-T. Wade-Gery, dans *Cambridge Anc. History*, III, 1925, p. 558 ; — cf. G. Glotz, *Histoire ancienne*, I, 1925, pp.347-399. — V. Ehrenberg, *Neugründer des Staates*, 1925, p. 28 sqq., et *Epitymbion f. Swoboda*, 1927, p. 19 ; id. *Der Damos in arch. Sparta*, *Hermes*. 1933, p. 288. — H. Berve, *Sparta. Hist. Vierteljahrschr.*, 1929, p. 1. — J. Hasebroek, *Griech. Wirtschafts u. Gesellschafts Gesch.*, 1931, p. 71 sqq., 202 sqq.

pendant des années. Ce que nous savons des conditions dans lesquelles, à l'époque héroïque déjà, se recrutait une armée pour une entreprise de longue haleine, comme le siège de Troie, nous montre, que, de tous temps, les guerriers d'élite qui composent le laos proprement dit n'ont été que le noyau d'armées de ce genre et qu'il a toujours été fait appel à un contingent plus ou moins considérable de soldats non professionnels pris parmi les tenanciers ou dans les familles des propriétaires libres. Ainsi, la prolongation de la guerre pèse sur le dèmos, c'est-à-dire sur les habitants du pays, ou plus exactement du plat pays, et sans la contre-partie des avantages que le guerrier professionnel tire normalement, sous forme de dons et de redevances diverses, de ce même dèmos. La situation inégale faite aux deux sortes de combattants se justifiait d'autant moins que, précisément vers cette époque, le développement de la *syntaxis*, c'est-à-dire de la tactique fondée sur la ligne de bataille continue de l'infanterie manœuvrant en phalange, requérait des combattants un vif esprit de solidarité et un entraînement à peu près égal (1).

On peut penser que la révolution qui intervint à Sparte, soit avant, soit pendant la guerre de Messénie, eut pour origine précisément la nécessité de faire disparaître cette inégalité devenue choquante. *Laos* et *dèmos* se trouvèrent confondus en ce sens que les privilèges des anciens fidèles furent étendus à tous les soldats de la nouvelle armée, à tous ceux au moins susceptibles de servir dans l'infanterie lourde. Le principe du système resta bien celui qui découlait de la nature même de l'ancien laos : chaque soldat eut droit à la possession d'un fief et aux bénéfices résultant de cette possession ; le système du clèros fut généralisé et

(1) J. Hasebroek, (*Griech. Wirt. u. Ges. Gesch.*, p. 202) considère avec raison qu'à Sparte comme ailleurs, le développement de la phalange (qu'il fait commencer vers le temps de Tyrtée) a eu pour conséquence l'ascension du *dèmos*. La révolution consista à faire disparaître l'ancienne aristocratie au profit d'une nouvelle oligarchie ; la victoire du démos fut si complète, qu'il reconstitua une classe dominante et que la noblesse disparut. Ce serait quelque chose d'analogue à ce qui eut lieu à Samos à la fin du v[e] siècle lors de l'expulsion des géomores. Mais il nous paraît douteux que la classe des guerriers dans l'ancienne Sparte, comme dans l'ancienne société hellénique, ait eu les caractères d'une véritable noblesse, encore moins d'une aristocratie de grandes familles.

s'étendit à l'ensemble du territoire de l'ancienne Laconie ; la conquête de la Messénie eut même précisément pour effet de l'étendre sur une partie de la région au delà du Taygète où, peut-être, fut appliqué un nouveau système de métayage ; la situation de l'ensemble de la classe agricole devint nettement une situation inférieure et l'état où elle fut réduite, par une sorte de médiatisation, un état proche de la servitude. La classe des petits propriétaires libres, dont il n'y a pas de raison de penser qu'elle n'ait pas existé dans l'ancienne Cité lacédémonienne, disparut par l'effet d'un double mouvement, en bas, par la généralisation du statut des hilotes, en haut, par la militarisation, si l'on peut dire, d'une partie de ses éléments. Des usages de l'ancien compagnonnage féodal on conserva aussi le principe qu'il se recrutât après un entraînement de plusieurs années et des pratiques d'enfance et d'adolescence observées en commun, disciplines d'autant plus nécessaires que la nouvelle tactique, que les armées spartiates devaient porter justement à sa perfection, s'accommodait spécialement d'écoles faites en commun et d'un entraînement physique continué plusieurs heures par jour. Ainsi, les caractères du groupe que formaient les anciens fidèles persistèrent dans la communauté que continuèrent à former les Spartiates, mais cette communauté s'étendit à tout ce qui comptait parmi les habitants du pays, à tout le *dèmos*. Le mot *dèmos* devint l'expression usuelle pour désigner la communauté ainsi élargie ; l'accent fut mis sur l'égalité entre les membres de cette communauté, quelle que fût leur origine. C'est à partir de ce moment, probablement, que les Spartiates se considérèrent les uns par rapport aux autres comme autant de pairs, *homoioi*, expression qu'on rencontre un certain nombre de fois chez les historiens anciens, et qui semble, en effet, empruntée au vocabulaire spartiate. Il fut convenu que les rois et conseillers seraient tenus à convoquer périodiquement, au même titre apparemment que leurs anciens fidèles, le démos, dans l'acception que nous venons de lui reconnaître.

Nous croyons que cette façon de se représenter les choses, qui découle presque de la logique d'une situation, est aussi celle qui fournit l'interprétation la plus simple de la fameuse *rhètra*, qui paraît enregistrer, en forme d'oracle constitu-

tionnel, un accord par compromis (1). La difficulté principale qu'offre son interprétation résulte de l'obscurité qui provient d'un glissement possible dans l'emploi du mot tribu (*phylè*) à Sparte, et de l'incertitude où l'on est du sens qu'il convient de lui reconnaître dans la réponse de Delphes. Nous inclinons à penser, avec divers historiens, qu'il s'agit bien des tribus doriennes traditionnelles (attestées à Sparte encore au temps de Tyrtée) ; le texte impliquerait que les anciens membres du laos continuent à se ranger dans le cadre des tribus traditionnelles, les nouveaux admis comptant dans le cadre des circonscriptions locales ou ôbai. On pourrait traduire en s'efforçant de conserver le tour particulier du rescrit de la Pythie :

« quand il aura élevé un sanctuaire de Zeus Syllanios et d'Athéna Syllania, maintenu la distribution par tribus et procédé aux inscriptions par circonscriptions, établi une gérousia de 30 membres compris les *archagétai* (les rois), qu'il tienne

(1) Ed. Meyer (*Forschungen*, I, 21) a mis en doute la signification historique de la rhétra qu'il considère comme un faux du IVe siècle. Mais il y a dans les obscurités et les archaïsmes du texte des raisons d'y voir un document authentique d'une époque plus ancienne (Ehrenberg, *Neugründer*, p. 25). Ehrenberg, qui considère que l'addition attribuée aux rois Théopompe et Polydore était incluse dans la rédaction primitive, y voit la charte d'une réforme antidémocratique intervenue au milieu du VIe siècle et dont l'auteur anonyme (peut-être l'éphore Chilon) se serait autorisé du nom de Lycurgue et du crédit de Delphes. La réforme aurait consisté dans la substitution de nouvelles tribus aux anciennes tribus doriennes. Sans mettre en doute l'importance des changements intervenus dans le régime spartiate à cette époque, on objectera à cette manière de voir qu'il y a eu surtout, à cette date, extension des pouvoirs des éphores et renforcement de l'exclusivisme spartiate, innovations sur lesquelles la rhétra est muette; il n'est même nullement certain que les tribus dont elle fait mention soient de nouvelles tribus. L'objection la plus grave résulte du fragment de Tyrtée cité par Plutarque et Diodore (fr. 3 Diehl) qui implique évidemment la connaissance de la rhétra, comme le reconnaît Ehrenberg (p. 33). On est donc conduit à suspecter également l'authenticité de ce fragment, ce qui nous paraît arbitraire. Il paraît préférable d'admettre que la teneur primitive de la rhétra, ainsi que l'amendement, demeurent les témoins de crises antérieures à la fin du VIe siècle. Sur ces crises au sujet desquelles il est d'ailleurs impossible de présenter autre chose que des conjectures, cf. G. Dickins, *The Growth of Spart. Policy*, J.H.S., 1912 ; — A.-J. Toynbee, *The Growth of Sparta*, J.H.S., 1913, p. 256, voit dans la rhétra le souvenir d'une réforme militaire qu'il date du moment de l'affaire des Parthénies (vers 707 ?) ; — H. Berve, *Sparta, Hist. Vierteljahrschr.*, 1929, la place au VIIe siècle.

assemblée périodiquement entre Babyce et Knakion, y fasse ainsi rapport et se retire : au dèmos la souveraineté et le dernier mot ». (1)

On sait que ces dispositions furent bientôt jugées trop libérales, et qu'une nouvelle *rhètra*, provoquée pensait-on par le roi Théopompe, mais qui peut être un peu plus récente, si l'on admet que Tyrtée y fait allusion comme à un événement contemporain, vint limiter nettement la souveraineté reconnue au *dèmos* : « Si le dèmos se fourvoie, les archagètes et les anciens lèveront la séance » (2).

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer précédemment que le problème de la réorganisation militaire, que nous croyons avoir été essentiel dans les modifications constitutionnelles survenues à Sparte dans le courant du VIIIe siècle, s'était aussi posé dans les autres Etats grecs et y avait provoqué, avec la décadence de l'ancienne chevalerie, des transformations sociales qu'Aristote mettait en rapport, très justement, avec une révolution dans l'art de la guerre. Il n'en est que plus intéressant de souligner à nouveau ce qu'ont eu d'antithétiques les solutions qui ont prévalu à Athènes et en Ionie d'une part, à Sparte de l'autre. Dans le premier cas, l'extension de l'obligation militaire a abouti, pratiquement, au système des milices paysannes dont les propriétaires, suffisamment aisés pour acquérir les pièces essentielles de la panoplie, ont été l'élément principal ; l'ancienne chevalerie n'a plus guère été qu'un souvenir ; de ses rites et du système d'éducation qu'elle comportait, le conservatisme religieux n'a guère laissé subsister que l'usage de liturgies saisonnières liées à des époques de fêtes. A Sparte, l'infanterie nouveau modèle a continué à se présenter essentiellement comme une armée de métier, c'est-à-dire comme une armée soldée, ou plutôt rentée ; elle a même fait disparaître, en l'absorbant, le propriétaire libre dépendant directement du roi, qui ne s'est conservé, et dans une

(1) Διὸς Συλλανίου καὶ Ἀθανᾶς Συλλανίας ἱερὸν ἱδρυσάμενον, φυλὰς φυλάξαντα καὶ ὠβὰς ὠβάξαντα. τριάκοντα γερουσί᾽αν σὺν ἀρχαγέταις καταστήσαντα ὥρας ἐξ ὥρας ἀπελλάζειν μεταξὺ Βαβύκας τε καὶ Κνακιῶνος. οὕτως εἰσφέρειν τε καὶ ἀφίστασθαι. [δάμῳ δὲ τὰν κυρίαν ἦμεν] καὶ κράτος.
(La restitution du passage concernant le dèmos, corrompu dans les Mss. doit être considérée comme très probable).

(2) αἱ δὲ σκολιὰν ὁ δᾶμος ἕλοιτο, τοὺς πρεσβυγενέας καὶ ἀρχαγέτας ἀποστατῆρας ἦμεν.

situation nettement inférieure, que dans les communautés périphériques de périèques ; elle a conservé, en revanche, quelques-unes des pratiques de l'ancien compagnonnage du *laos*, en particulier le recrutement par classe d'âge, le passage en commun par le dressage de l'agôgé et les rites d'agrégation. A une échelle réduite et dans le cadre d'une province où les entreprises militaires ont gardé le caractère de guerres de villages, les petites cités crétoises, en évinçant leurs royautés, minées par la jalousie de l'aristocratie comme dans les cités du centre et du nord de la Grèce, ont maintenu une organisation proche de celle de Sparte, qui n'en est probablement pas le modèle, comme on l'a conjecturé quelquefois, — déjà dans l'antiquité, — mais qui reste un précieux témoin de l'état social d'où est sorti l'ordre de choses de la Sparte classique.

***

Si conservatrice qu'ait été en somme, à certains égards, la révolution accomplie à Sparte dans le courant du VIII[e] siècle, elle n'en devait pas moins préparer pour l'avenir d'autres transformations et déterminer une altération profonde et rapide de ce qu'avait été le type originel de la société d'où était issu le nouveau régime. Ces conséquences n'apparurent pas immédiatement. L'époque qui suivit la conquête de la Messénie, les réformes de Théopompe, et l'avènement du démos, paraît avoir été une époque particulièrement brillante. C'est le moment où, de Thalétas à Alcman et à Tyrtée, Sparte s'annexe les poètes et les compositeurs de la Nouvelle Ecole (*deutéra catastasis*) qui créent des formes d'art nouvelles, où s'expriment à l'occasion des fêtes ou des cérémonies religieuses et civiques, des émotions collectives. Les témoignages d'une production assez active dans les arts industriels se sont retrouvés en nombre. Des ensembles architecturaux, importants pour l'époque, ont été édifiés, dans les nouveaux aménagements du sanctuaire d'Artémis Orthia et du « trône » d'Amyclées, par exemple. L'origine exotique de la plupart des poètes et des artistes indique, au moins, une cité accueillante. Des influences multiples révèlent des contacts lointains, avec les îles et la côte d'Asie en particulier. La grâce libre des Parthénies, la fantaisie des curieux masques cultuels du temple d'Orthia, évoquent les solennités de la vie civique dans une lumière

très différente de celle dans laquelle nous apparaît l'image, vraie ou conventionnelle, qui nous est donnée plus tard de la cité de Lycurgue. Cet éclat momentané tient peut-être à ce que le nouveau régime a réussi à concilier, pour un temps, ce que l'ancienne culture chevaleresque conservait des mœurs courtoises de l'époque héroïque et le souci nouveau d'embellissement de la vie civique et de renouvellement du scénario traditionnel des fêtes, conséquence de la poussée démocratique et du régime des tyrannies dans les cités péloponésiennes de cette époque. Mais cet équilibre fut vite rompu, laissant apparaître une réalité plus dure. L'ancienne noblesse défrayée à la table royale avait été remplacée par une espèce de gendarmerie dont l'idéal était tout autre. L'exploitation de la classe rurale qui était à la base du système créa entre la minorité spartiate et la masse des hilotes un état de tension qui alla en s'aggravant sans cesse. L'oligarchie nouvelle se montra animée d'un souci d'exclusivisme plus étroit que celle qui l'avait précédée ; cet exclusivisme eut pour conséquence la formation de nouvelles classes en marge du régime et qui constituaient une menace pour sa stabilité. Les problèmes spéciaux qui se posaient à propos de l'acquisition ou de la transmission des cléroi, développèrent un esprit de corps et un égoïsme de classe qui dressa l'oligarchie militaire en face de la royauté, et le maintien ou le renforcement de cet esprit de corps devint le souci principal du régime. Sparte se calfeutra soigneusement contre les infiltrations extérieures, vécut dans la terreur des conspirations, s'attacha par-dessus tout à cultiver une originalité qui, en fait, n'était guère qu'un caractère acquis. Les faits précis qui ont surnagé de l'histoire spartiate des trois ou quatre siècles qui s'étendent de la réforme de la constitution à la Guerre du Péloponèse sont trop peu nombreux et trop mal connus pour qu'il soit possible d'espérer retracer avec précision les étapes de cette évolution. On peut croire qu'elle fut jalonnée par les crises qui se répétèrent chaque fois qu'une menace de révolution sociale se précisa, lors de la révolte de la Messénie à la fin du VIII^e^ siècle, lors des guerres contre Tégée et Argos, à la fin du VI^e^, lors du soulèvement des hilotes après le tremblement de terre de 464.

L'*eunomie*, dont le poète Tyrtée célébrait l'avènement vers le temps de la deuxième guerre de Messénie, vraisemblable-

ment après la promulgation de la deuxième rhétra, complétant et limitant celle qui avait inauguré le nouveau régime, posait en principe que la constitution de Sparte, promulguée sous l'inspiration de Delphes, reposait sur l'équilibre de trois pouvoirs, les rois protégés des dieux, qui ont la garde de la belle cité de Sparte, les vénérables Anciens et puis les guerriers du démos, empressés à se conformer aux sages oracles.

ἄρχειν μὲν βουλῆς θεοτιμήτους βασιλῆας,
οἵσι μέλει Σπάρτας ἱμερόεσσα πόλις,
πρεσβύτας τε γέροντας, ἔπειτα δὲ δημότας ἄνδρας,
εὐθείαις ῥήτραις ἀνταπαμειβομένους.

Tyrtée, fr. 3 Diehl = Plut. *Lyc.* 6.

La réalité était-elle dès ce moment, ou devait-elle rester conforme à cette théorie constitutionnelle ? Le vieux laos avait-il aussi complètement disparu que paraît le comporter son absorption dans le démos ? S'il y a un mystère de Sparte, c'est peut-être de ce côté, comme il nous apparaîtra bientôt, qu'il conviendrait d'en chercher la solution.

Mais auparavant, il nous faut examiner, comme notre sujet nous y invite, l'aspect resté le plus célèbre des institutions dont le souvenir est étroitement associé au nom de ce Lycurgue, dont « l'aimable Sparte » de Tyrtée paraît avoir encore complètement ignoré le nom.

Classes d'âge et année de noviciat à Sparte.

Si célèbre que soit cet aspect de la constitution de Lycurgue, il faut avouer que nous ne possédons à son sujet que des renseignements fragmentaires, de caractère souvent obscur, d'époque toujours trop récente pour qu'il n'y ait pas lieu de supposer, comme du reste pour tout l'ensemble des institutions spartiates, — dont l'archaïsme est souvent un trompe-l'œil — une altération profonde du caractère originel ; par-dessus le marché, des renseignements de seconde main, puisque presque tout ce que nous savons de Sparte est dû à des étrangers, qui n'ont même pas eu généralement l'occasion d'observer par eux-mêmes les choses dont ils nous parlent.

Le témoignage de Xénophon est celui qui mérite d'être considéré avec le plus d'attention. Aussi bien, par la date, est-il le plus ancien ; et pourtant l'opuscule sur la République de Lacédémone, qui n'est à vrai dire qu'une sorte d'essai sur les causes de la grandeur des Lacédémoniens, n'est antérieur — vraisemblablement — que de quelques années à l'époque de la bataille de Leuctres (371) qui marqua la fin de cette grandeur. Encore, dès ce moment, et de l'aveu même de l'auteur, les principes des anciennes institutions avaient bien périclité. Comme le dessein de Xénophon est d'insister surtout sur ces principes, beaucoup plus que sur les faits dans lesquels on pouvait retrouver leur application, une réserve de ce genre équivaut à l'aveu que la description du régime lacédémonien s'inspire surtout d'un idéal qui a pu fort bien ne se trouver jamais exactement réalisé. En tout cas, il s'agit plutôt de philosophie politique que d'histoire ou de recherche érudite, à quoi se prêtait mal la tournure d'esprit de ce disciple de Socrate ; et cette philosophie est, elle-même, fortement teintée de l'espèce d'idéalisme qui, dès la fin au moins du v[e] siècle, à Sparte et, en dehors de Sparte, comme effet du prestige que lui avait valu ses victoires, a tendu à rehausser le mérite des institutions dont on faisait honneur à Lycurgue (1).

Tel qu'il est, le témoignage de Xénophon mérite néanmoins d'être scruté attentivement ; plus qu'aucun autre, il est indépendant de la tradition livresque que représente l'ensemble des écrivains postérieurs, et s'il n'est pas fondé sur une observation directe, au moins émane-t-il de quelqu'un qui avait vécu dans la familiarité et probablement recueilli les propos de quelques hommes éminents formés eux-mêmes à l'école de Sparte dans les derniers temps qui précédèrent la décadence de cette singulière cité. On sait, en effet, ce que fut le *laconisme* de Xénophon, les relations qu'il eut l'occasion de nouer au cours de sa carrière militaire avec des Spartiates qui avaient eux-mêmes subi le dressage de l'*agôgè*, sa liaison avec Agésilas ; d'après Plutarque (*Agésilas* 20, 2), les deux fils qu'il eut de sa femme Philésia, Gryllos et Diodore, furent même élevés à Sparte sur les conseils d'Agésilas.

(1) Ollier, *Le mirage spartiate, étude sur l'idéalisation de Sparte j. aux Cyniques*, 1933. — Sur la chronique locale de Sparte, Laqueur dans P. W. XIII, 1104 (*Lokalchronik*), 1926.

L'idée que Xénophon se fait des principes de l'organisation spartiate est si près de correspondre à l'idéal que doit réaliser pour lui une société bien réglée, que c'est là qu'il va prendre incontestablement son modèle quand il est amené, dans les premiers chapitres de la *Cyropédie* et sous couleur de décrire l'organisation sociale des anciens Perses, à esquisser, comme avaient fait plusieurs de ses contemporains, le plan d'une société parfaite.

La parenté des deux conceptions est évidente. Si Xénophon a su tirer habilement parti de quelques usages de la cour du Grand Roi pour accréditer sa fiction en respectant un minimum de couleur locale, il n'est pas douteux que c'est aux leçons de Sparte et de ses amis spartiates qu'est dû l'esprit dont est animée l'organisation qu'il décrit.

L'exposé du chapitre II de la *Cyropédie* renferme une théorie très claire d'une organisation par classe d'âge, fondée sur un système d'éducation en commun, et limitée au recrutement d'une élite spécialisée dans la pratique de l'art militaire et des fonctions de gouvernement dont elle détient le monopole. Nul parmi les Perses n'est en principe exclu du droit de recueillir les bénéfices de cette formation ; mais, en fait, seuls peuvent y participer ceux dont les parents ont une aisance suffisante pour pouvoir se passer du travail de leurs enfants (*Cyropéd.* I, 2, 15). Ceux-là seuls ont donc accès à la catégorie des *homotimes* dont le nom, qu'il ait été inventé ou non par Xénophon, répond évidemment dans son esprit, au titre *d'égaux* par lequel semblent s'être désignés les véritables Spartiates.

Les futurs *homotimes* fréquentent dès l'enfance les écoles qui occupent un des côtés de la place de la liberté (*éleuthéra agora*), quartier réservé au palais royal et aux bâtiments officiels. Répartis en douze sections, qui correspondent aux douze tribus perses, ils reçoivent sous la direction de vieillards qualifiés par leur expérience et leur prudence, une éducation qui comporte, avec l'apprentissage du tir de l'arc et du lancement du javelot, l'accoutumance aux trois qualités qui définissent l'*arétè* requise de cette future élite : la justice, la tempérance, l'obéissance aux chefs. La vie commune est imposée aux enfants pendant toute la journée, et dès la pointe du jour ; ils prennent leurs repas en commun et apportent de chez eux les éléments de ces repas très frugaux. *Vers seize ou dix-sept ans,* ils entrent dans la classe

des éphèbes à laquelle ils appartiennent pendant dix ans. Ils sont encore organisés en tribus, sous la direction d'hommes faits, continuent à s'exercer à l'arc et au javelot, participent, par moitié, aux chasses royales. Ils sont normalement casernés près des bâtiments royaux, y prennent la garde, astreints à vivre complètement en commun, sauf ceux qui sont mariés et qui obtiennent la permission de découcher. Leur nourriture est faite principalement du produit de leur chasse. Il entre enfin dans leur rôle de participer à diverses opérations de police. Leurs exercices prennent fréquemment la forme de concours à l'occasion desquels une vive émulation se développe entre les différentes tribus et dont l'honneur rejaillit sur leurs chefs et sur les maîtres qui les ont formés dès le temps de leur enfance. *Vers vingt-six ou vingt-sept ans,* le temps d'éphébie étant achevé, ils passent dans la classe des hommes faits (*téleioi*) à laquelle ils appartiendront pendant vingt-cinq ans. Ils forment alors l'élite de l'armée régulière, non plus comme archers, mais comme hoplites. C'est parmi eux que sont désignés les titulaires des fonctions publiques. Un peu après cinquante ans, dégagés des obligations militaires, ils passeront enfin dans la classe des vieillards (*géraitéroi*) qui décident des affaires publiques et jugent des procès privés, en même temps qu'ils nomment aux différents emplois. Ce sont également les vieillards qui exercent une sorte de contrôle sur tout le fonctionnement du système, en ce que la direction et l'instruction des enfants leur sont confiées et que de plus il leur appartient, si la conduite d'un éphèbe ou celle d'un homme fait est incriminée par ses chefs ou par quiconque, de prononcer, le cas échéant, la peine de dégradation qui entraîne évidemment la perte des privilèges attachés à l'admission parmi les homotimes. Il faut donc avoir traversé sans reproche (*anépilèptos*) les différents degrés de la carrière de l'honneur (*ta cala*) pour prendre rang dans le corps des anciens, vers le recrutement duquel tend toute cette hiérarchie.

Pour l'essentiel, le système d'institutions dont l'*Essai sur le gouvernement lacédémonien* fait un éloge sans réserve, est bien celui que la *Cyropédie* transpose chez les Perses.

Le principe en est le même : quiconque se soumet à la discipline introduite par Lycurgue, concourt pour l'admission dans la classe des égaux et y accède de droit, s'il supporte victorieusement les épreuves qu'elle comporte (X. 7). A la

base de cette discipline, il y a une série de devoirs strictement imposés au cours des étapes de la vie humaine qui, en laissant de côté la petite enfance, sont, en gros, les quatre étapes correspondant aux quatre classes d'âge que distingue la *Cyropédie*.

Le plan adopté par Xénophon dans toute la première partie de son opuscule, et qui suit les époques de la vie humaine depuis la naissance — et même la procréation — ne prête à ce sujet à aucune équivoque. Mais, comme l'auteur s'est abstenu, délibérément, et par convenance de style, de recourir à des mots techniques et d'entrer dans des précisions, il convient de peser soigneusement les termes généraux dont il se sert et qui recouvrent, tout en les dissimulant, des réalités qu'il avait néanmoins présentes à l'esprit. Il va de soi que le chapitre II concerne le genre de vie que mène le jeune Spartiate dans la période où il compte parmi les enfants (*païdes*). Le chapitre III décrit une étape différente que désigne une périphrase, « ceux qui passent de l'enfance à l'adolescence » (1). Au chapitre IV, il est question d'une nouvelle classe d'âge (*hèlikia*) dont les ressortissants sont qualifiés régulièrement par Xénophon d'*hèbôntes* et qui constitue l'*hèbètikè hèlikia*. Ce qui vient ensuite (IV, 7), et où il est question des repas en commun, de la chasse et de la vie publique, concerne les hommes faits, ceux que la *Cyropédie* appelle *téleioi*, le statut de la vieillesse étant indiqué sommairement un peu plus loin (X). La société spartiate nous apparaît ici distribuée, non pas comme le dit singulièrement Plutarque dans la *Vie de Lycurgue*, en trois chœurs (enfants, hommes faits et vieillards), mais au moins en quatre, et en réalité échelonnée en cinq groupes principaux.

Sur cet échelonnement, ou du moins sur les plus jeunes classes, et sur ce qu'on peut appeler, pour la commodité de l'expression, l'éphébie spartiate, d'autres textes apportent plus de précision, quant à leur désignation et aux limites d'âge dans lesquelles s'inscrivent les différentes étapes de la vie du jeune homme au cours notamment de l'*agôgè*. Mais leur témoignage est contradictoire, ou du moins a pu être interprété contradictoirement.

On a conclu pendant longtemps, des indications de la *Vie de Lycurgue* (16), dans la partie où Plutarque suit un

(1) ὅταν... ἐκ παίδων εἰς τὸ μειρακιοῦσθαι ἐκβαίνωσι... (III, 1).

plan voisin de celui de Xénophon et qui comporte une identité certaine de source, que le jeune lacédémonien est *païs* de sept à dix-huit ans, *mellirène* de dix-huit à vingt ans, *irène* à partir de vingt et jusqu'à trente ans. A vrai dire, ainsi que l'a justement observé M. P. Nilsson (1) cette combinaison ne ressort pas avec évidence des textes allégués. Les renseignements qu'on peut inférer des chapitres 16 et 17 de la *Vie de Lycurgue* établissent seulement que l'éducation en commun des garçons commence lorsqu'ils ont atteint l'âge de sept ans, moment où ils sont groupés dans les *agélai*, sous l'autorité de chefs, pris, semble-t-il, parmi les plus dégourdis d'entre eux. Dès ce moment, ils sont rasés, vêtus très légèrement et toujours pieds nus. A douze ans, le régime devient plus sévère. La vie en commun est complète (alors que dans la période précédente, il n'apparaît pas certain qu'elle se soit étendue à la communauté du dortoir). L'*agéla* spartiate, au moins aux époques récentes, paraît s'être appelée *boua*, ainsi qu'en témoignent les inscriptions d'époque romaine. Plusieurs *agélai* réunies formaient sans doute à ce moment, une *ilé*, à la tête de laquelle était placé un *irène* (2).

« On appelle *irènes*, observe Plutarque, ceux qui sont sortis depuis plus d'un an (3) des *païdes* et *mellirènes*, futurs irènes, les plus âgés des enfants ». Cet irène « qui a vingt ans », continue-t-il, commande les jeunes garçons, préside les repas et en dirige les préparatifs. On voit qu'à l'interpréter rigoureusement le texte permet seulement de conclure qu'il y a des irènes de vingt ans, sans qu'on puisse affirmer que cet âge soit l'âge minimum requis dans la période pendant laquelle le jeune Spartiate appartient à la classe ainsi désignée.

Nilsson estime, avec raison d'ailleurs, qu'il y a contradiction entre l'interprétation généralement donnée du texte de Plutarque et une scholie d'Hérodote qui renferme les indications les plus détaillées qui nous soient parvenues sur la nomenclature des classes d'âge à Lacédémone, indications d'ailleurs en partie confirmées par les inscriptions pour

(1) M. P. Nilsson, *Die Grundlag. d. Spart. Lebens, Klio*, 1913, p. 308.

(2) Plutarque 17, dit à la tête d'une *agéla*, sans doute par inadvertance, cf. Hésych. : βουαγόρ, ἀγελάρχης, ὁ τῆς ἀγέλης ἄρχων παῖς ; — Bourguet, *Dial. lac.*, p. 122, fait de l'*ilè* une subdivision de la *boua*.

(3) ἔτος ἤδη δεύτερον.

l'époque la plus récente de l'histoire de l'ancienne Sparte. Le garçon (*païs*) est appelé pendant la première année *rôbidas*, pendant la seconde *promikizoménos*, pendant la troisième *mikizoménos*, puis *propaïs*, enfin la cinquième année *païs* et *mellirène* la sixième. L'enfant accomplit son éphébie de quatorze à vingt ans. Si l'on prend l'indication à la lettre et si l'on admet que le début des « enfances » se place normalement après sept ans révolus (?) le système adopté par le scholiaste paraît reposer sur la conception d'après laquelle le jeune Lacédémonien compte cinq années parmi les *païdes* (de la huitième année à la douzième révolue) et cinq années comme éphèbe (*irène*) de la quatorzième à la dix-neuvième révolue, avec une année intermédiaire, la treizième, pendant laquelle il est mellirène et ne compte plus à proprement parler parmi les *païdes*. Les chefs des *ilai*, s'ils ont vingt ans, ou une vingtaine d'années, seraient donc les plus âgés des irènes, chose en somme assez naturelle. Il y a donc lieu de renoncer à la conception d'après laquelle les jeunes Spartiates auraient appartenu de vingt à trente ans à la catégorie des *irènes*.

Une notice conservée par Photius (s. v. *synéphèbos*) conduit à se représenter les choses de façon analogue, non, toutefois, sans impliquer aussi une certaine contradiction avec l'interprétation littérale du texte précédent ; elle place, en effet, la démarcation entre la catégorie des enfants et celle des éphèbes (irènes) vers quinze ou seize ans, chose plus naturelle, s'il sagit, comme il est à peu près évident, de puberté (ἥβη) Le renseignement se recommande par sa précision : « les éphèbes sont appelés chez les Spartiates *sideunai* (et Scythes chez les Eléens). Ils se séparent à la puberté, c'est-à-dire vers quinze ou seize ans, des enfants plus jeunes, et accomplissent leur initiation à la virilité en vivant à part » (1). L'auteur suivi par Photius appelle donc *sideunai*, ceux qui sont désignés dans les sources précédentes comme mellirènes. L'apparente contradiction avec le scholiaste ne nous semble pas difficile à lever, et il faut attribuer aux mel-

(1) συνέφηβος, ὁ μετά τινος τῶν ἡλικιωτῶν ἐφηβεύσας · τοὺς δὲ ἐφήβους... καλοῦσιν Σπαρτιᾶται σιδεύνας · διέκριναν δὲ αὐτοὺς ἅρα τῇ ἥβῃ, τουτέστιν περὶ πεντεκαίδεκα καὶ ἑκκαίδεκα ἔτη γεγονότας τῶν νεωτέρων παίδων καὶ καθ'ἑαυτοὺς ἤσκουν ἀνδροῦσθαι. — id. πρωτεῖραι (πρωτίρανες) οἱ περὶ εἴκοσι ἔτη παρὰ Λακώσι.

(Photius, s. v.).

lirènes l'âge de quinze ou seize ans donné ici aux *sideunai*. Le scholiaste d'Hérodote s'est certainement mépris en considérant que le garçon n'est appelé *païs* que pendant une seule annee. En réalité, il compte comme païs toute la période, de trois ou quatre ans, qui s'étend entre la douzième année, âge dont l'importance a été bien marquée par Plutarque et le moment de l'*hèbè*, c'est-à-dire l'année de candidature à l'irénat. A douze ans, comme le note très justement la *Vie de Lycurgue*, l'agôgè resserre son étreinte. Jusque là, la discipline commune qu'ils ont observée dans leurs jeux et leurs occupations (1), si stricte qu'elle ait été, est une discipline qui s'établit entre eux, par la soumission au plus influent, sous le contrôle général des anciens ; ils fréquentent encore, semble-t-il, les syssities, où, comme les petits crétois, ils ont accès, assis aux pieds de leur père. A douze ans, ils passent sous le commandement direct des plus âgés des irènes, assistés de fouetteurs attitrés, et aussi sous la tutelle particulière qui résulte des relations avouées et sanctionnées par les mœurs (2) entre érastes et éromènes (Xén., *Rep. Lac.* II, 12 ; - Plut., *Lyc.* 17). Ils font cuisine commune et se débrouillent en se faufilant, non sans risques de coups, pour subvenir à leur maigre pitance. Les quatre très jeunes classes, qui ne comptent pas à proprement parler parmi celles des *païdes*, sont celles que désignent les appellations notées par le scholiaste et qui sont des sobriquets comme leur forme en témoignage (3). Partout où se constate une prédominance des groupements et associations par classe d'âge, du type lacédémonien, (et le phénomène est fréquent pour ne pas dire normal dans l'Afrique soudanaise), on constate une tendance des jeunes enfants à organiser spontanément des groupements de ce genre, en se réunissant entre enfants du même âge que désignent des noms traditionnels, dont on trouvera la liste dans les ouvrages spéciaux.

Si l'*hèbè* est vers quinze ou seize ans, l'*irénat* se prolonge dans les années suivantes et les irènes de vingt ans sont indubitablement les plus âgés des irènes. Une autre glose de Photius confirme d'ailleurs que c'est bien ainsi qu'il faut

(1) συμπαίζειν, συσχολάζειν.
(2) ἔστι γάρ τι καὶ τοῦτο πρὸς παιδείαν.
(3) Sur le sens de ῥωβίδας, peut être pour βωβιδας membre d'une *boua*, bibliographie dans Bourguet, *Dialecte lac.*, p. 106.

entendre le texte, cité plus haut, de Plutarque et nous donne, en sus, la désignation de cette classé particulière d'éphèbes : *prôtirènes* (1).

Il va de soi, du reste, que les indications d'âge précis n'ont ici qu'une valeur théorique. Comme les classes de nos établissements d'enseignement, les *hèlikiai* groupaient des enfants qui n'étaient pas nécessairement nés dans le cours de la même année civile. Le plus ou moins grand développement physique pouvait entrer en ligne de compte pour le moment du début du stage qui se plaçait théoriquement vers les sept ans. Quoique la chose ne nous soit pas attestée directement, il va de soi aussi que le passage d'une classe à une autre avait lieu pour tout un groupe simultanément et vraisemblablement à des dates correspondant à certaines époques et marquées par certaines fêtes.

Mais ce qui résulte surtout de l'analyse précédente, et que les historiens des institutions de Sparte ne nous paraissent pas avoir, en général, souligné suffisamment, c'est que le passage entre l'enfance et l'adolescence était signalé par une démarcation nettement indiquée. Des informations de Plutarque, il résulte que cette période de transition dure un an ; c'est celle durant laquelle le garçon est désigné comme *mellirène* ou comme *sideunas*. C'est la période aussi à laquelle Xénophon, en la désignant par une périphrase, consacre un développement particulier. Il se trouve même que, tout en restant dans le ton de généralité qui est celui de l'ouvrage, il nous donne les renseignements les plus détaillés sur le comportement des adolescents dans cette période où, comme l'a noté Photius, ils vivent nettement à part. C'est, dit l'apologiste de la constitution de Lycurgue, l'époque où, dans les autres cités, les garçons affranchis de la tutelle des maîtres et laissés à eux-mêmes, se montrent arrogants, vaniteux et avides de plaisirs. Mais à Sparte, c'est précisément le moment où le législateur a multiplié les épreuves et les difficultés (2). La carrière des honneurs, — ou plutôt la carrière de l'honneur, car l'une et l'autre

(1) πρωτεῖραι ou πρωτίρανες.

(2) τηνικαῦτα πλείστους μὲν πόνους αὐτοῖς ἐπέβαλε πλείστην δὲ ἀσχολίαν ἐμηχανήσατο. (Xén. *Rep. Lac.*, III, 2).

nuance sont impliquées dans l'expression difficilement traduisible, *ta cala*, déjà rencontrée dans la *Cyropédie*, — ne s'ouvre qu'à ceux qui ont affronté ces épreuves.

Sur leur nature et sur les conditions dans lesquelles elles sont subies, le texte de Xénophon demeure dans ce vague qui tient au parti pris général, qui était sans doute déjà celui de ses informateurs, de s'attacher plus à l'esprit qu'à la lettre et à la description minutieuse des usages. On prêtera néanmoins attention à quelques phrases qui suivent et dans lesquelles l'accent est mis avec une remarquable insistance sur les règles de maintien qui sont imposées aux jeunes garçons en cette période de leur développement : « En outre, pour leur inculquer fortement la modestie [Lycurgue] a réglé qu'en rue on ramènerait les mains sous le manteau, qu'on marcherait en silence, sans regarder à droite ou à gauche, les yeux fixés au sol. En quoi il se montre que le sexe masculin, même sous le rapport de la modestie, l'emporte sur le sexe féminin. On n'entend pas plus leur voix que s'ils étaient de pierre, on n'attire pas plus leurs regards que s'ils étaient en bronze, et on leur prêterait toute la timidité des filles qui n'ont jamais quitté le gynécée » (1). Sans doute le rapprochement indiqué avec le passage célèbre dans lequel Aristophane vante les mérites de l'ancienne éducation (2) témoigne que, dans l'ensemble, ce tableau correspond à l'idéal qu'on se faisait, en dehors même de Sparte, — au moins dans le bon vieux temps — des bonnes façons chez un adolescent. A la réflexion, il paraîtra pourtant surprenant qu'un idéal de ce genre ait été exactement celui auquel était façonnée, dès le début, cette jeunesse entraînée comme Xénophon vient de le marquer, à vivre de rapines ; plus surprenant encore que les jeunes hommes dont quelques lignes plus bas on nous signale l'humeur batailleuse et constamment agressive, aient naturellement

(1) πρὸς δὲ τουτοις, τὸ αἰδεῖσθαι ἰσχυρῶς ἐμφυσιῶσαι βουλόμενος αὐτοῖς, καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐπέταξεν, ἐντὸς μὲν τοῦ ἱματίου τὼ χεῖρε ἔχειν σιγῇ δὲ πορεύεσθαι, περιβλέπειν δὲ μηδαμοῖ ἀλλ' αὐτὰ τὰ πρὸ τῶν ποδῶν ὁρᾶν · Ἔνθα δὴ καὶ δῆλον γεγένηται ὅτι τὸ ἄῤῥεν φῦλον καὶ εἰς τὸ σωφρονεῖν ἰσχυρότερόν ἐστι τῆς τῶν θηλειῶν φύσεως. Ἐκείνων γ' οὖν ἧττον μὲν ἂν φωνὴν ἀκούσαις, ἢ τῶν λιθίνων, ἧττον δ' ἂν ὄμματα μεταστρέψαις, ἢ τῶν χαλκῶν, αἰδημονεστέρους δ' ἂν αὐτοὺς ἡγήσαιο καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς θαλάμοις παρθένων.

(Xén. *Rep. Lac.*, III, 4, 5).

(2) Aristoph. *Nuées*, 961.

éveillé, par leur extérieur et leur contenance, l'idée d'un rapprochement qui permet à l'auteur de les comparer, — et par deux fois, avec une insistance qui ne laisse pas de surprendre, — aux παρθένοις ἐν τοῖς θαλάμοις, à des vierges cloîtrées. La comparaison est-elle fortuite et, dans le désir d'exalter son modèle, l'auteur a-t-il perdu le sens des vraisemblances ? Ou n'aurions-nous pas là un écho (ou si l'on préfère une exégèse, une transposition dans le domaine moral) de ces inversions de sexe et de ces travestis dont il nous a paru que quelque chose était demeuré dans les coutumes observées au temps de sortie de l'enfance. De ces louveteaux, inopinément métamorphosés en filles, Achille achevant ses Enfances au gynécée de Lycomède serait-il le modèle ? Plus précisément, la sévérité toute particulière qui règle leur démarche et la contrainte imposée à leur maintien, trait souvent signalé par ceux qui ont décrit le comportement des novices dans leur temps d'initiation, les caractérisent, au moins, comme des retraitants soumis à une discipline rigoureuse et à un entraînement intensif.

Si le sobriquet *sideunai* est bien celui dont on les désigne, il ne peut faire allusion qu'à un mode de couchage particulier, vraisemblablement sur une litière faite de la plante appelée *sidé*, qui doit être entendue ici comme une espèce de nénuphar. S'il fallait prendre au pied de la lettre les renseignements de Plutarque, cette discipline n'aurait pas été une épreuve nouvelle pour les mellirènes qui, dès l'âge de douze ans, auraient acquis l'habitude du dortoir commun, sans autre confort que les litières qu'ils se seraient confectionnées avec des roseaux récoltés dans les marais des bords de l'Eurotas et qu'il était défendu de couper en employant un instrument quelconque. Plutarque ajoute même ce renseignement que pour la période d'hiver, on ajoutait à ces roseaux des branches d'une plante qu'il appelle *lycophôn*. L'identification ne nous en est pas connue et le nom reste passablement énigmatique ; s'il signifie, comme il apparaît « voix du loup », on devrait penser qu'il s'agit de quelque espèce de roseau dont la tige caverneuse était susceptible de fournir un moyen d'imiter l'aboiement de l'animal ; il est possible aussi qu'il y ait méprise sur l'orthographe de la seconde partie du mot et qu'il faille entendre *lycophanos*, plante mentionnée par Dioscoride et qui serait une espèce de chardon (d'où le nom, qui équivaudrait à peu près à

« tête de loup »). Que les jeunes garçons aient été invités à en rembourrer leurs paillasses de roseaux s'accorderait assez bien avec l'idée qu'on nous donne, par ailleurs, des brimades qui ne sont pas ménagées aux novices dans ces temps d'épreuves. Il nous paraît donc assez probable que ce que la *Vie de Lycurgue* nous dit du comportement des plus âgés des enfants (et peut-être même tout ce qui concerne leur régime à partir de douze ans) s'applique en réalité aux *sideunai*, à ceux que le même texte appelle plus loin *mellirènes*.

La relative précision de ces renseignements laisse dans l'ombre un point sur lequel les autres témoignages sont également muets : quel était le cadre normal de cette vie commune ? Comportait-elle des locaux spécialement affectés comme dortoirs ou réfectoires pour une ou plusieurs subdivisions ? Il est notable qu'aucun texte ne fasse mention d'édifices à destination de ce genre. On est donc conduit à envisager l'hypothèse que cette vie en commun ait été une vie en plein air, au cours de laquelle la portion de la jeunesse vouée à cette existence, séjournait plus ou moins à l'écart du périmètre des agglomérations dont la réunion formait la ville de Sparte, en tout cas dans un certain confinement qui nous a paru résulter des expressions de Photius. Le fait serait même directement attesté, si nous acceptions à la lettre le témoignage de Justin, qui reflète sans doute, à travers Trogue Pompée, le point de vue d'un historien hellénistique (apparemment Ephore) (III, 3)) « *Pueros puberes,* non in forum, sed in agrum deduci praecepit, ut primos annos non in luxuria, sed in opere et laboribus agerent. Nihil eos somni causa substernere, et vitam sine pulmento degere, *neque prius in urbem redire quam viri facti essent* statuit ». Les termes soulignés impliquent clairement que ces particularités concernent les jeunes gens dans la période qui suit la puberté et prépare la virilité. Au surplus, la notice de Photius, qui dérive partiellement de la même source, paraît établir la correspondance avec les termes grecs qu'a traduits l'historien latin : ἐφήβους... διέκριναν... καὶ καθ'ἑαυτοὺς ἤσκουν ἀνδροῦσθαι.

De plus, une glose, insuffisamment remarquée d'Hésychius, porte témoignage indiscutable de la coutume d'un exode traditionnel de la jeunesse hors de la ville, dans un

temps qui correspond précisément à l'année de noviciat où l'endurance du futur irène est soumise à de rigoureuses probations. Un terme particulier, accueilli dans le *Lexique*, s'appliquait, paraît-il, à l'entraînement que pratiquaient « à la campagne » ceux qui allaient être fouettés : φούαξιρ · ἡ ἐπὶ τῆς χώρας σωμασκιὰ τῶν μελλόντων μαστιγοῦσθαι. Il s'agit, bien entendu, de la *diamastigôsis* à l'autel d'Orthia (1). Parmi les arguments que nous aurons à examiner et qui peuvent être mis en balance sur la question de décider si la célèbre coutume est à considérer comme se rattachant essentiellement à ce qu'on est fondé à admettre comme représentant, à Sparte, un cycle caractérisé et caractéristique de rites de passage et d'initiations des adolescents, celui qu'on peut tirer du rapprochement entre la flagellation rituelle et le temps marqué par une période de retraite et d'ascèse, est, en quelque sorte, décisif.

S'il fallait même situer cette vie de plein air, à l'écart des différentes agglomérations dont se compose la Sparte antique, les parages du temple d'Artémis Orthia seraient à considérer tout particulièrement. Peut-être y avait-il là un antique lieu d'initiation auquel il était naturel que présidât une Artémis et qui expliquerait la construction, dès le VI^e^ siècle, du temple récemment mis au jour au Limnaion par les fouilles britanniques. L'opinion des anciens, d'après laquelle le rite sanglant qui devait faire la célébrité du lieu, aurait été le substitut d'antiques sacrifices humains, n'est probablement pas mieux fondée que celle qui avait cours à propos des cultes d'Artémis de Brauron et d'Artémis de Munychie. Il reste intéressant qu'on ait établi un rapprochement entre ces cultes, et possible qu'Artémis Orthia ait présidé, dès une haute antiquité, peut-être dès l'époque où les capitales du pays étaient plus au sud, aux initiations des deux sexes. Hélène passait pour avoir dansé, encore enfant, au temple d'Orthia, et c'est à cette occasion qu'elle aurait été enlevée par Thésée, déjà

(1) Toutefois la correction : ἡ ἐπὶ τοῦ τῆς Ὀρθίας βωμοῦ, est, bien entendu, arbitraire. Le sens du mot n'est pas évident : peut-être l'expliquait-on par *boua* (φουάδδει = σωμασκεῖ, Hésych., cf. συμβουάδδει). Mais d'autre part, φοῦαι aurait été un terme lacédémonien désignant le renard (ἀλώπεκες, dial. laconicae); φουαέξιεο comporterait une allusion aux tanières dont se seraient accomodés les enfants dans leur séjour ἐπὶ τῆς χώρας — ou un sobriquet du novice (dans ce cas l'équivalent d'un mot d'argot allemand bien connu). La *renarde* (ἀλώπηξ) était une danse. Voir aussi à la fin du présent §.

quinquagénaire (Plut., *Thés.* 3). L'itinéraire décrit par Pausanias (III, 16) comme traversant le quartier qui conduit au Limnaion (après sa description des quartiers du Dromos et du Platanistas) mérite attention par la nature des cultes et des dévotions qui s'y trouvent accumulés, dévotions qui s'apparentent au service dont les femmes et les jeunes filles s'acquittent à l'égard des divinités courotrophoi, cultes qui nous introduisent dans le cycle des Dioscures, des Apharéïdes et des Leucippides dont les aventures, aux variantes innombrables, sont quelque chose comme le roman de l'ancienne chevalerie lacédémonienne : le *hiéron* de deux des Leucippides, Hilaïra et Phoibé, comportait le service de vierges appelées, elles aussi, Leucippides ; une certaine Leucippis, consacrée au service des déesses, passait pour avoir « modernisé » le masque, (*prosôpon*, faut-il entendre un masque rituel ?) (1) d'une des statues de culte ; parmi les curiosités du sanctuaire, on montrait, entouré de bandelettes, l'œuf d'où étaient nés les Tyndarides ; près de là, était l'atelier où, chaque année, les femmes lacédémoniennes ouvraient le manteau de l'Apollon d'Amyclées. Il avoisinait une maison qu'auraient habitée les enfants de Léda et dans laquelle les Dioscures s'étaient signalés par des apparitions et d'étranges miracles. En se dirigeant vers la porte de la ville, on rencontrait l'héroon du « sage » Chilon. Plus loin, c'était le hiéron du « dieu » Lycurgue, « l'instituteur de la Constitution », τῷ θεμένῳ τοὺς νόμους et celui d'Héraclès qui avait engagé ici (?) un célèbre pari. « Bon ordre », *Eucosmos*, cru fils de Lycurgue, avait son tombeau derrière le sanctuaire paternel. On y voyait encore le tombeau d'Astrabacos, (« celui qui érige »), « inventeur », avec le « Renard » Alopécos, de l'image de culte d'Orthia et que cette découverte avait jeté dans la démence (Clem. Alex., *Pr.*, 2, 41).

(1) Non seulement les jeunes filles vouées au culte des Leucippides étaient désignées du nom même de ces héroïnes (comme les servants de Bacchus ou Bacchoi portent le nom du dieu auquel ils s'identifient), mais d'une glose d'Hésychius on conclut qu'elles étaient appelées aussi *pôloi*, naturellement des pouliches blanches. Le rapprochement va de soi avec des désignations comme *arctoi* (les servantes d'Artémis à Brauron), *hippoi* (chez les Iobacchoi), *tauroi* (à Ephèse) (Gruppe, *Gr. Myth.*, 1598, n. 3). Il oriente vers des danses et déguisements rituels. Ziehen (art. *Sparta* [*Kulte*] dans P. W.) en conclut que le masque archaïque de l'une des Leucippides pouvait être de caractère chevalin.

Mascarades et probations rituelles.

A défaut de témoignages authentiquement lacédémoniens, les propos de Mégille, au début des *Lois*, peuvent nous donner une idée de la façon dont le système des institutions de Lycurgue était compris par un enfant de Sparte. D'autant plus que la franchise naïve et la manière un peu fruste, non exempte d'agressivité, des réponses que Platon prête à ses interlocuteurs doriens, dessinent d'eux-mêmes un portrait, non sans arrière-pensée malicieuse et qui a la valeur d'un véritable portrait ethnique. Or, pour Mégille, la discipline de Lycurgue se ramène à cinq points, (632 E - 633 B), les tables communes, les exercices physiques, la pratique de la chasse, l'endurcissement à la douleur, la cryptie. Laissant de côté cette dernière, pour y revenir, nous ne retiendrons des deux premiers que les critiques qu'élève à leur sujet Platon qui considère que la vie de *club* qu'impliquent les syssities et les gymnases a pour conséquence le développement des associations secrètes (et des séditions) et l'homosexualité (636 B). Quant aux épreuves de résistance à la douleur, il n'en donne qu'une description elliptique en notant « qu'il s'en rencontre beaucoup lorsqu'on en vient aux mains pour se battre et dans certains rapts qui donnent lieu de part et d'autres à des distributions de coups » (1) ; enfin, et toujours en laissant de côté la *cryptie*, qui est avant tout une rude épreuve (θαυμαστῶς πολύπονος), il y a les terribles tortures (δειναὶ καρτερήσεις) que sont les Gymnopédies, à cause de l'ardeur qu'elles obligent à supporter.

Les batailles entre garçons, et même les batailles rangées entre *agélai* (expressément mentionnées en Crète) jouent un rôle trop considérable, — et trop naturel — dans l'éducation du jeune Lacédémonien, comme dans celle du jeune Crétois, pour qu'il soit évident que Mégille ait en vue une épreuve précise. Toutefois, ce que lui fait dire Platon conviendrait particulièrement à une sorte de jeu qui se pratiquait entre éphèbes, en une occasion donnée évidemment, mais pour nous indéterminée, et à propos duquel Pausanias

(1) τὸ περὶ τὰς καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων πολὺ παρ' ἡμῖν γιγνομενον ἔν τε ταῖς προς ἀλλήλους ταῖς χερσὶ μάχαις καὶ ἐν ἁρπαγαῖς τισὶ διὰ πολλῶν πληγῶν ἑκάστοτε γιγνομέναις. (633 B).

entre dans des précisions dont nous disposons rarement quand il s'agit de coutumes lacédémoniennes. Les précisions, naturellement, valent surtout pour l'époque de Pausanias, le texte des *Lois* autorisant peut-être, sans toutefois l'imposer, la conclusion que *l'agôn* en question existait déjà au IVe siècle ou même antérieurement. En tout cas, Pausanias témoigne expressément que cette joute passait pour instituée par Lycurgue (III, 14, 8). Elle avait lieu au Platanistas, île ou presqu'île formée par l'Eurotas en aval de la partie de son cours qui longeait le quartier de *Limnai* célèbre par le temple d'Orthia. Le *dromos*, c'est-à-dire, comme en Crète, le gymnase, n'était pas loin. Deux ponts donnaient accès à cette Place des Platanes, l'un avec une statue d'Hercule, l'autre une image de Lycurgue. Le concours commençait par une cérémonie nocturne au temple de Phoibé (une des Leucippides) hors de la ville, près de Thérapni. Les deux partis d'éphèbes qui allaient se battre sacrifiaient chacun un chien à Arès, sacrifice presque sans analogue en Grèce, puis on faisait battre deux sangliers et on en tirait un pronostic sur le camp qui l'emporterait. On tirait aussi au sort pour désigner à chacun des partis celui des deux ponts par lequel il donnerait assaut à l'île, où le jeu consistait à se maintenir après avoir expulsé l'équipe adverse. La bataille commençait au petit matin et les assaillants faisaient rage, toutes les prises étant permises, compris les morsures et les coups portés aux yeux. Les vaincus étaient finalement jetés à l'eau. Ce rude divertissement se pratiquait, dit Pausanias, entre éphèbes, ce qui doit s'entendre apparemment d'*irènes*. Nous ne savons pas malheureusement comment se formaient les deux partis, ni même si ces joutes se répétaient plusieurs fois par année entre des groupes divers appartenant par exemple à autant d'*ôbai*. Mais on peut penser aussi à une joute entre deux classes d'âge voisines. En tout cas, ce jeu, qui n'avait de spartiate que l'extrême brutalité qu'on paraît y avoir apportée, doit être à classer à côté des jeux semblables dont nous avons déjà admis qu'ils voisinaient avec des rites d'initiation, sinon exactement de puberté, le jeu de la Dolonie avec l'assaut du palais de Python, ou l'éternelle bataille, la *phylopis ainè*, qu'à date fixe recommencent entre eux les gars d'Eleusis.

Il est plus facile de retrouver une allusion précise dans la tournure, également générale, par laquelle Mégille men-

tionne « certains enlèvements qui se font à grands renforts de coups reçus de chaque côté ». Il y a certaine chance que cette circonlocution, comme l'a entendu le scholiaste, se rapporte à l'épreuve subie sur l'autel d'Orthia (1).

C'est ici la plus fameuse des épreuves d'endurance de la discipline de Lycurgue ; c'est à son propos surtout qu'on a, assez naturellement, établi des rapprochements avec les sévices qui sont fort normalement un des moments des initiations de la puberté et parmi lesquels la fustigation est une des plus ordinaires. Une théorie, aussi accréditée que difficilement démontrable, sur l'origine de ces pratiques veut même que les coups distribués à ce moment (ou à d'autres moments critiques analogues) aient pour objet de faire passer dans l'organisme de l'enfant les principes vivifiants et fortifiants inclus dans les baguettes dont on se sert pour le frapper et qui font de l'instrument de son supplice, la *Lebensrute*, la verge salutaire. Sur ce principe et sur la considération qu'Artémis Orthia était aussi invoquée comme *Lygodesma* on a même admis que les jeunes spartiates étaient frappés avec des verges d'osier et que cette plante était en quelque manière identifiée à la déesse. D'autre part, les anciens parlaient déjà d'un rite substitué (par Lycurgue) à un rite de sacrifice humain, ce qui dans le cas d'Artémis ne surprend pas. (Paus. III, 16, 6).

Les textes s'accordent assez mal avec des généralisations de ce genre et surtout ils nous laissent supposer une évolution de l'institution dont il y a lieu de tenir le plus grand compte. Il est certain que la diamastigôsis a été pratiquée

(1) Pour l'ensemble des témoignages, Trieber, *Quaestiones laconicae* et la notice de Nilsson, *Gr. Feste*, p. 190 sqq., qui emprunte à Thomsen (A.R.W., 1906, p. 397) l'explication du rite par la croyance aux vertus de la *Lebensrute* (aussi Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer bei der Griech. u. Römer*, 1915, pp. 93-103). Des exemples de flagellation rituelle au moment de l'initiation sont allégués par Frazer, dans son commentaire de *Pausanias*, III, p. 341. Il n'y a pas lieu de considérer les deux points de vue comme nécessairement exclusifs l'un de l'autre, le premier, même là où il est attesté (ce qui n'est pas le cas ici), n'ayant d'ailleurs que la valeur explicative d'un *aition*. — H.-J. Rose, *The cult of Artemis Orthia*, dans la publication d'ensemble de Dawkins (*The Sanct. of Artemis Orthia*, 1929), p. 404, montre que la flagellation proprement dite est d'attestation, et, sans doute, d'existence, tardives. Voir en outre Ziehen, dans l'article *Sparta* P.W. — K Walde, *Der Kult der Artemis Orthia Lygodesma, Wiener Blätt. f. d. Freunde d. Ant.*, 1933, pp. 99-101 ; — E. Pfuhl, *Zur Geisselung der spartan. Ephcben*, A.R.W., 1911, p. 642.

jusqu'à une époque très récente à Sparte ; à l'époque romaine, elle était un des traits les plus connus de la discipline de Lycurgue et comme une curiosité des mœurs spartiates ; il était presque obligatoire de la mentionner dès qu'on parlait de Sparte. Elle a certainement revêtu le caractère d'une sorte de concours d'insensibilité qui a lieu en public et dans lequel le vainqueur obtient le titre de *bômonikas*. Le patient doit supporter les coups sans bouger, les mains ramenées sur la tête. La prêtresse d'Artémis est présente, tenant le xoanon de la déesse ; on dit que le poids de l'objet sacré deviendrait insupportable si l'adolescent était épargné. Les auteurs admettent que l'épreuve a lieu entre éphèbes (irènes ou plutôt mellirènes), mais ne précisent aucune particularité de circonstance ou d'âge. Plutarque, exceptionnellement et probablement par inadvertance, parle à ce propos de *païdes*. Il semble que cette mise en scène, à laquelle s'adaptaient les aménagements mis en lumière par les fouilles anglaises et, notamment, la construction d'un théâtre à l'époque romaine (1), ait été le résultat en partie de la dernière des réformes archaïsantes qu'on croit apercevoir au long de l'histoire de Sparte et que cette cérémonie impressionnante, mais inconnue des plus anciens témoins, ait eu comme principe un désir d'enchérir sur la rigueur de l'ancienne discipline au moment où force était qu'elle périclitât, les circonstances qui lui avaient donné naissance et, notamment, la nécessité de maintenir la rudesse de la vie militaire, ayant disparu depuis longtemps. Il est probable aussi qu'à ce moment le souvenir d'un rapport entre ces épreuves et le passage d'un âge à un autre, s'il avait jamais existé, tendait à s'obnubiler en même temps qu'étaient reléguées dans l'oubli les manifestations plus librement fantaisistes, sous forme de déguisements ou de danses, dont l'autel d'Artémis avait été antérieurement le théâtre.

En fait, les textes du IV^e^ siècle, qui sont ici les plus anciens, nous donnent une idée assez différente de l'épreuve d'endurance à l'autel du Limnaion. C'était encore une bataille, entre deux troupes d'éphèbes (?) dont l'une défendait l'autel que l'autre cherchait à assaillir pour

(1) Vers 250.

y dérober certains fromages qui y étaient déposés (1). Les assaillants recevaient de grands coups de lanière des défenseurs de l'autel. Tel est la version résultant du texte de Xénophon (*Rép. Lac.*, 2, 9). Elle est en somme nettement confirmée, et par le texte même de Platon qui, en ayant probablement présent à l'esprit les rites violents célébrés près de l'autel du Limnaion, emploie, à leur propos, le mot *harpagai* qui est aussi celui dont use Xénophon pour signifier la tentative faite sur les fromages, et par l'anecdote rapportée par Plutarque (*Arist.* 17) et d'après laquelle un épisode de la bataille de Platées aurait été l'origine du rite célébré à l'autel d'Orthia :

Au dire de certains, alors que Pausanias, un peu à l'écart des lignes, procédait au sacrifice et aux prières, un parti de Lydiens survenant tout à coup avait enlevé et dispersé (2) les apprêts du sacrifice ; mais Pausanias et les gens de son entourage, se trouvant sans armes, les avaient reçus à coups de bâtons et de fouets. En mémoire de cet incident, aujourd'hui encore, a lieu la cérémonie de l'autel, pendant laquelle on bat les éphèbes et celle qui prend place ensuite de la « Procession des Lydiens ».

Il n'y a lieu, naturellement, de discuter ni l'authenticité de l'historiette, ni sa valeur d'explication, qui ne dépasse pas celle d'un *aition* quelconque. Mais, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, elle est une excellente illustration de la tendance générale à rénover l'intérêt porté aux anciens usages en y voyant des commémorations d'événements historiques dont le souvenir persiste dans l'imagination des foules. Le réel intérêt du texte est de bien préciser que la cérémonie de l'autel, dans sa forme ancienne, comportait une bataille de garçons autour du dit autel, bataille dont l'enjeu consistait à s'emparer de certains objets (*harpagai*) et que les « horions des éphèbes » comme on paraît avoir dit (*plègai*), étaient les meurtrissures et les plaies faites de part et d'autre au cours d'une mêlée, qui, comme tous ces jeux d'adolescents lacédémoniens, paraît avoir été assez sauvage. Le caractère de la joute est donc assez voisin de celle du Platanistas, avec cette différence, cependant, que

(1) Les offrandes de fromages sont connues en Grèce. Athén. XIV, 658, D, en mentionne l'usage chez les Crétois. D'ailleurs Artémis confectionnait des fromages de lait de lionne. (Alcman, fr. 34, Wide, *Lak. Kult.*, p. 131. K. Wyss, *Die Milch im Kultus d. Gr. u. Röm.*, 1914, p. 58).

(2) ἁρπάζειν καὶ διαῤῥίπτειν.

tandis que dans l'île de l'Eurotas, les chances des deux partis en présence semblent avoir été rigoureusement équilibrées, ici les défenseurs de l'autel sont armés de redoutables lanières et peut-être de bâtons, tandis qu'il y a vraisemblance que les assaillants doivent s'exposer à leurs coups sans armes défensives et probablement sans autres moyens d'attaque que les poings, les griffes et les morsures dont il semble avoir été fait grand usage dans ces sortes de tournois (1). Aucun texte, en effet, ne laisse supposer que les « Lydiens » aient été armés de façon quelconque, ce qui modifierait complètement la perspective dans laquelle nous apparaît la *diamastigôsis* et d'ailleurs enlèverait à l'anecdote concernant l'épisode de la bataille de Platées, sa vraisemblance. D'autre part la version de Plutarque a le grand intérêt de nous faire connaître que la cérémonie se terminait par un défilé, qui accuse le caractère cérémoniel de la journée.

Les raisons qui auraient fait donner à cette partie de la cérémonie le nom de « Procession des Lydiens », *Lydôn pompé*, et entraîné, par voie de conséquence, l'historiette explicative, peuvent être conjecturées, et l'ont été, en effet, de façon diverse. On suppose généralement que les célébrants revêtaient à cette occasion une longue robe qui rappelait le costume asiatique et qui aurait pu être aussi l'ancien costume ionien conservé par archaïsme (ce qui d'ailleurs est un peu singulier à Sparte). On a interprété ce costume hypothétique comme correspondant à un costume triomphal qui conviendrait au Bômonikas. (Mais y a-t-il un *bômonikas* dans la forme ancienne du rite, qui ne paraît pas correspondre à une joute d'endurance entre individus ?). On a même surajouté l'hypothèse que cette robe triomphale était de pourpre, ce qui a servi de point de départ à des considérations sur la signification « lustrale » de cette couleur. (cf. Diels, *Hermès*, 1896, p. 361).

On pourrait aussi penser à la robe longue que portaient les meneurs de la procession des *Oschophores* à Athènes et où l'on voyait un accoutrement féminin, et, à ce sujet, évoquer, comme un argument de plus en faveur de la thèse qui voit dans les pratiques de « l'autel » un moment des rites de puberté, les travestis sexuels fréquents dans cette

(1) Cf. Pausanias. III. 14, 10 : μάχονται δὲ καὶ ἐν χερσὶ καὶ ἐμπηδῶ τες λὰξ, δάκνουσί τε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀντορύσσουσιν.

période, et dont nous avons soupçonné quelque chose à Sparte même. Tout cela est en somme plausible, encore qu'établi sur une base assez fragile.

Pour notre part, la lecture du passage de la *Vie d'Aristide* nous suggérerait une interprétation, également hypothétique, mais que nous croyons devoir signaler. Il suffirait qu'une très légère faute de texte se soit introduite (et assez naturellement) dans la tradition écrite dont relève Plutarque, notre seul témoin sur ce point, pour que la « Procession des Lydiens » ait été, en réalité, une « Procession des loups », πομπὴ λύκων au lieu de πομπὴ Λυδῶν· Si nous ne nous abusons, l'anecdote du sacrifice de Pausanias troublé, non par un parti de Lydiens, mais par une attaque de bêtes sauvages qui viennent « ravir et disperser » ce qui est sur l'autel, serait plus conforme, sinon à la vérité dont il ne saurait être question ici, au moins aux conventions du genre dont relève l'anecdote (cf. pour un parallèle Servius, *ad. En.* XI 785). Aussi bien, la flagellation à l'autel d'Orthia n'est-elle pas sans rappeler le rite, non moins fameux, célébré à Rome par les Luperques, qui sont des hommes loups. Amusements enfantins ou batailles plus sérieuses, ces joutes rituelles qui mettent aux prises deux bandes opposées s'étiquètent aisément comme jeux « du loup et des moutons », à moins que ce ne soit « des bergers et du loup (1) ». Les *Lydiens* pourraient bien être à rayer du vocabulaire des cérémonies lacédémoniennes.

Ce qui est plus important c'est le fait, mis hors de doute par les fouilles anglaises qui ont éclairé le caractère de l'antique sanctuaire d'Artémis Orthia (2), que le culte qui s'y célébrait comportait, dans une proportion importante, des danses et des mascarades.

C'est précisément du *téménos* d'Orthia qu'a été exhumée la plus remarquable série de masques qui nous fasse

(1) Parmi les agônes relatifs au culte d'Artémis Orthia et que nous laissons de côté parce qu'attestés seulement tardivement (ce qui n'est d'ailleurs pas une présomption contre leur antiquité réelle), on rencontre, avec des concours de musique et de chant, une épreuve désignée du nom de καθηρατόριον ou καθθηρατόριον, κασσηρατόριν. On y voit une sorte de jeu de la chasse, l'âge de ceux qui y participent excluant qu'il s'agisse de véritable combat contre des animaux (Tillyard, B.S.A. XII, p. 383 et les remarques dans I.G., V, 1, p. 79).

(2) R.-M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, 1929.

connaître la façon dont se présentait, avant l'époque où il a été presque uniquement réservé au théâtre et au service de Dionysos, cet objet cultuel, si généralement associé, et sur presque toute l'étendue du globe, aux initiations du type de celles que nous étudions. Il s'agit de masques rituels de haute époque (VII[e] siècle). On pense, d'ailleurs, que ce sont moins les véritables masques portés par les danseurs que des copies votives, en terre cuite, de masques de bois plus légers et moins fragiles dont il était fait usage dans certaines parades en l'honneur de la déesse (1). Ces masques, qui étaient vraisemblablement peints, accusent une prédominance de types grotesques ou effrayants, parmi lesquels les masques féminins sont en proportion notable. L'éditeur de ces monuments, G. Dickins, distingue quatre types principaux : Satyres, Grotesques, Gorgones et Vieilles femmes. On sait que la *Vieille* ou la *Sorcière* est une figure familière, et des mascarades et drames rituels à caractère plus ou moins saisonnnier (dans les textes latins du Moyen âge, *Vetulam facere*) et des contes populaires.

Les danses doriennes et spécialement lacédémoniennes avaient suffisamment attiré l'attention des anciens érudits pour que quelques notices qui ont survécu chez les lexicographes ou les compilateurs nous permettent d'affirmer que nombre d'entre elles étaient des danses avec masques (2). Encore que le théâtre ne se fût pas développé, beaucoup avaient un caractère bouffon ou licencieux, qui, naturellement, n'est pas incompatible avec la signification rituelle, qu'on est fondé à leur attribuer. Les trouvailles faites au sanctuaire d'Artémis Orthia nous autorisent à penser que les coutumes cruelles qui s'y perpétraient n'étaient pas incompatibles, au moins à la haute époque, avec les bouffonneries et le genre d'extravagances, à l'occasion de manifestations orgiaques, qu'un matériel cultuel de ce genre paraît impliquer. Mais les rites de passage, au temps de la puberté, impliquent souvent, comme mainte initiation, des contrastes de ce genre. Il est naturellement difficile de dire dans quelle mesure les renseignements qui nous sont donnés

(1) J. Charbonneaux, *Les Masques rituels ou scéniques et l'expression dans la sculpture grecque*, Mélanges Glotz, I, 203.

(2) Sur ces danses G. Dickins, dans *The Sanct. of. Art. Orth.*, p. 173.

sur des danses plus ou moins localisées, valent pour celles du sanctuaire d'Orthia et surtout dans quelle mesure les usages du vieux temps, probablement mieux conservés dans certaines coutumes paysannes et populaires, s'étaient accomodés à l'esprit aristocratique et rigoriste dont l'*agôgè* était animée. Mais il est certain que les masques du *Limnaion* ont été rapprochés avec raison des masques féminins, fort grimaçants, πρόσωπον γυναικεῖον, αἰσχρὰ προσωπεῖα ...γυναικεῖα. avec lesquels se déguisaient des danseurs appelés *Bryllichistai*, auxquels se réfèrent diverses rubriques d'Hésychius et que Pollux (IV, 104) dit avoir rapport avec Artémis et Apollon ; c'étaient aussi des masques que les danseurs appelés *Hypogypons*, mentionnés dans le même texte, οἱ δὲ ὑπογύπωνες γερόντων ὑπὸ βακτηρίας τὴν μίμησιν εἶχον... ξυλίνων ποδῶν ἐπιβαίνοντες ὠρχοῦντο διαφανῆ ταραντινίδια ἀμπεχόμενοι. Faut-il comprendre qu'il s'agit de personnages haussés sur des échasses ? D'interprétation plus difficile est l'espèce de *dithyrambe*, dont il est question plus loin « dans lequel on caricature ceux qui se sont fait prendre à voler la viande de la veille » μιμητικήν... δι' ἧς ἐμιμοῦντο τοὺς ἐπὶ τῇ κλοπῇ τῶν ἑώλων κρεῶν ἁλισκόμενους. Toutefois, si l'on se rappelle que les *sideunai* devaient pourvoir par des larcins à leur ordinaire, mais qu'il leur en cuisait s'ils se faisaient surprendre, on imagine assez bien que ce genre de mésaventure ait été cruellement parodié dans quelque parade traditionnelle jouée par leurs aînés.

Il n'y a, en tout cas, aucune raison, surtout en présence des masques du Limnaion, pour admettre, comme paraît y incliner Nilsson (*Gr. Feste*, p. 182 sqq), que des danses et divertissements de ce genre, dans la mesure où ils ont été en usage à Sparte, aient relevé plus particulièrement du culte d'Artémis Corythalia et du sanctuaire qu'elle avait au sud de Sparte, sur la route d'Amyclées. On sait que *Corythalé* ou *Corythalis* est, en Laconie et dans les colonies de Sparte en Italie, le nom de l'arbre votif que les Athéniens appellent *eirésiônè*, avec cette différence qu'il s'agit, au lieu d'une branche d'olivier, d'un laurier (comme en Phocide). En pays dorien, comme en Attique, les rites observés par les adolescents se célèbrent sous la protection du véritable fétiche qu'est l' « arbre de Mai », d'autant plus naturellement qu'on croyait que le mot *coros, couros*, entrait dans la composition

de ce vocable et que *coros* était employé pour désigner une jeune tige, un rejeton (1). Filles et garçons, au moment de la célébration des rites d'adolescence, faisaient une sorte d'hommage de la *Corythalé* à leurs aînés (2). Il serait donc naturel de penser que le sanctuaire d'Artémis Corythalie ait admis aussi des rites de puberté. Il semble qu'il n'en ait pas tout à fait été ainsi à Sparte, ou, du moins, la seule dévotion concernant ce sanctuaire nous est signalée comme pratiquée par les nourrices lacédémoniennes qui, au moment de la fête des *Tithénidies,* présentaient leurs nourrissons mâles à la déesse, ce qui était l'occasion d'une promenade aux champs, *eis agron,* et d'un repas sous une tonnelle, à la mode des fêtes spartiates ; on sacrifiait un porcelet. (Polémon, ap. Ath. IV, p. 139 A). Il s'agit manifestement d'une cérémonie qui ne concerne que la petite enfance, mais qui offre quelques analogies remarquables avec les rites de puberté, notamment la sortie *eis agron,* le sacrifice d'un porcelet qui rappelle celui des Thesmophories et des mystères d'Eleusis. L'idée mise en avant par Nilsson qui tient que les *Tithénidies,* fêtes des nourrices, ne sont qu'une survivance de rites déchus en dignité « als ob die Festfeier etwas herabgekommen wäre » (*Gr. Feste,* p. 189), est à retenir. La dégradation des rites aboutit aux fêtes enfantines et aux superstitions de la *nursery.* Les Apaturies nous sont déjà apparues à Athènes sous un jour analogue. Des recherches archéologiques qui nous renseigneraient sur l'emplacement et sur l'histoire du sanctuaire de Corythalis éclaireraient peut-être les rapports de ce centre de culte (et d'initiations ?), en relation, sans doute, avec Amyclées et du sanctuaire d'Artémis Orthia. Ainsi que l'ont montré les récentes explorations, l'importance de celui-ci ne remonte pas au delà du début du premier millénaire, et paraît s'être développée surtout quelques siècles plus tard, en même temps que le camp qu'a toujours été Sparte supplantait comme centre de la vie politique les bourgades du sud qui paraissent avoir été antérieurement les capitales de la « creuse » Lacédémone.

(1) *Et. M.* s v. κορυθάλη... ὅτι οἱ κλάδοι, οὓς κόρους καλοῦσι θάλλουσιν.
(2) ἡβησάντων τῶν νέων καὶ θυγατέρων δάφνας προετίθουν ἐφηβίοις καὶ γάμοις.

Le sens qui s'attachait à l'épithète *Orthia* a été controversé. Le fait qu'elle soit orthographiée avec un F (VI^e^-IV^e^ s.) ou avec un B (textes archaïsants du II^e^ siècle) ne simplifie pas la question. On peut penser avec Ziehen (P. W. art. *Sparta* col. 1466) que les anciens avaient raison de rattacher, comme il semble naturel, le nom de la déesse à l'adjectif *orthos* ce qui, d'après le même philologue, autoriserait à retenir deux étymologies comme possibles, celle que l'on donnait à Sparte, sans doute, en manière d'*aition*, en admettant que la statue de la déesse avait été trouvée miraculeusement, *debout*, au milieu du marais (Paus., III, 16, 11) ; — celle qui y voit une allusion à l'ithyphalisme qui aurait trouvé place (hypothétiquement d'ailleurs) dans son culte ; mais s'il est naturel que la divinité se voie attribuer l'épithète qui convient à ses desservants (cf. *Dionysos Mainoménos*) la règle serait ici d'application pour le moins périlleuse ; quant à l'étrange solution que suggère Ziehen pour tourner la difficulté, il convient de la lui laisser. Mais il reste qu'Orthia éveille l'idée d'érection et que le propre de l'arbre de mai est d'être érigé, planté droit, un symbolisme évident, bien connu dans le cas du *Ded*, c'est-à-dire du mai des cérémonies royales de l'ancienne Egypte, s'attachant à cet acte rituel (1). On en conclurait très précisément, et sans qu'on ait beaucoup à s'étonner de cette conclusion, que l'Artémis Lygodesma avait affinité étroite avec l'eirésiônè (peut-être érigée ici à l'aide de liens d'osier), autrement dit, qu'elle était une autre Corythalie, une rivale et une concurrente que les circonstances auraient favorisée. Si cette hypothèse, qui se recommande d'une certaine simplicité, était retenue on aurait par surcroît — puisque le *mai* avant d'être érigé doit être coupé cérémoniellement — une façon commode d'expliquer pour quelle raison une faucille, ou plus exactement une serpe, était, jusqu'à l'époque récente, le prix décerné pour les victoires remportées dans les agônes auxquels présidait Orthia (2).

(1) Le nom du héros Astrabacos, associé avec Alopècos à la découverte de la statue de culte d'Orthia, correspond à l'idée d'une chose droite ; cf. p. 511.

(2) B. Laum, *Heiliges Geld*, 1924 et *Das Eisengeld der Spart.*, 1925, pense qu'il s'agit d'une forme ancienne de la monnaie.

Carnées, Hyacinthies et Gymnopédies.

Sur l'exemple du cycle des cérémonies coordonnées au rythme qui réglait l'accomplissement des rites de passage à Athènes, nous sommes naturellement conduits à nous demander ce qu'il en était à Sparte et si l'année liturgique y était influencée par les époques qui ramenaient les moment importants dans l'éducation des jeunes gens. Les données extrêmement maigres que nous possédons sur les fêtes de Lacédémone nous laissent malheureusement dans un très grand vague sur ce sujet (1). Nous ne saurions même dater ou déterminer dans un ordre suffisant, — ni distinguer — les cérémonies dont le sanctuaire d'Artémis au Limnaion était le centre.

Par ailleurs, les historiens mentionnent assez fréquemment ce qui paraît avoir été trois des fêtes les plus importantes à Sparte, celle d'Apollon Carneios, les Hyacinthies célébrées à Amyclées, enfin les Gymnopédies. Les quelques indications qui s'y rapportent excluent la possibilité de se prononcer avec certitude sur leur caractère, encore bien moins sur leur origine, et les affirmations qu'on rencontre à ce sujet chez les auteurs modernes qui ont fait une étude diligente de ce pauvre matériel, doivent être considérées comme précaires. Sans prétendre tirer des conclusions bien précises, on se bornera à relever quelques traits qui paraissent susceptibles d'établir une parenté entre ces fêtes publiques et divers usages héortologiques rencontrés précédemment, et dans lesquels il nous a paru possible de voir des résidus ou des survivances des cérémonies en relation avec d'anciens rites d'adolescence.

Les *Carneia* se célébraient dans la seconde partie de l'été, dans le mois qui correspondait au Métagéitnion du calendrier athénien. Elles nous intéressent en ce que le principal et presque unique renseignement qui les concerne (Bekker, *Anecd.* I, 305) suggère une certaine analogie avec une des cérémonies mises en rapport avec les Oschophories. Des *néoi*,

(1) Sur les fêtes lacédémoniennes : Sam Wide, *Lakonische Kulte*, 1893. — M.-P. Nilsson, *Griechische Feste*, 1906 ; Ziehen, art. *Sparta* [*Kulte*], dans P.W., n. s. III A, 1928 ; — Bölte, *Zu lakon. Festen, Rhein. Mus.* 1929. — Ch. Picard, *Amycloe et les Hyacinthies, Accopole* 1929, p. 206.

appelés *staphylodromes*, exécutaient une poursuite et s'efforçaient d'attraper un personnage masqué. Leur nom paraît impliquer qu'ils portaient des grappes, comme paraissent l'avoir fait les coureurs aux Oschophories athéniennes ou que des grappes intervenaient dans l'accoutrement de quelque acteur de ce jeu. Le masque paraît être celui que les Lexiques mentionnent à propos des mots *stemmatiaion, dikèlon, dikèliktai*. Il se trouve même que parmi les quelques bribes d'érudition antique conservées par l'abréviateur et continuateur du *Phamphile-Diogénien* et qu'il est de rigueur d'alléguer ici, se rencontre une indication de tout point remarquable sur les rapports du masque, de la fête et de la manifestation du divin (1).

L'idée de masque associée à celle d'apparition, ressort nettement des divers équivalents que donne le même lexicographe au mot δίκηλον· φάσμα, μίμημα, ἐκτύπωμα, εἴδωλον, ζῴδιον, ἀνδριάς. Les distinctions que Bölte a introduites ici ne sont pas justifiées. Le personnage masqué nous est donné comme déguisé à l'aide de *stemmata*, ce qui peut s'entendre soit de bandelettes (ou peut-être de touffes) de laine, soit de guirlandes, — en somme, ou bien une espèce de toison, ou bien un masque de feuillages. On peut penser que ce costume fait de lanières enveloppait le personnage de la tête aux pieds constituant ainsi un déguisement d'un type archaïque connu. Ses franges devaient probablement aussi dissimuler le visage dans les conditions que nous avons déjà rencontrées à propos de la *calaïtyx* d'Autolycos. Que ce masque représentât le dieu Carnos, est rendu assez probable par la mention, chez Pausanias (III, 20, 9), d'un téménos de *Cranios Stemmatios*. Pour curieuses que soient les perspectives qui s'ouvrent ici sur l'importance des mascarades dans les usages religieux de Lacédémone, la précision de nos renseignements est insuffisante pour que nous puissions affirmer que les Carnées se soient reliées, comme les Oschophories qu'elles rappellent, à un moment de la vie et de l'éducation

(1) στεμματιαῖον · δίκηλόν τι ἐν ἑορτῇ πομπεῦον δαίμονος (Hésychius). ***Daimôn*** **est précisément l'expression qui convient pour désigner un être divin qui se manifeste au cours d'une fête et dans un cortège, naturellement sous le masque. Quand Skylas est saisi du délire bachique en participant à un cortège dionysiaque, les témoins courent avertir ses sujets : « Voici que le *daimôn* s'est emparé de votre roi ». (Hérod. IV, 79). Iacchos, meneur de la procession éleusinienne et *archègétès* des mystères est le *daimôn* de Déméter (Strabon, X, 468 C).**

commune des jeunes gens. Il est seulement notable que les staphylodromes paraissent se rattacher à une confrérie plus nombreuse de *Carnéatai* dont une glose d'Hésychius semble dire qu'elle englobait les jeunes gens non mariés (*agamoi*). Par tirage au sort, un certain nombre (à raison de cinq par tribu ?) auraient assuré, par période de quatre ans, le service d'Apollon Carneios dont nous connaissons peu de chose en dehors de la mascarade précitée. Nous savons cependant que le principal officiant (peut-être le chef de la confrérie des *agamoi*) portait le titre d'*agètès*, remarquable par ce qu'il offre d'analogie avec des titres ou épithètes d'un emploi fréquent à Sparte, où les rois semblent s'être appelés officiellement *archègétai*, où Zeus Agétor avait un culte, où l'éducation qui commençait par l'incorporation du gamin dans un troupeau (*boua*) était assimilée à la conduite d'une troupe ou d'un troupeau (*agôgé*). Sous les réserves qui s'imposent vu la pénurie de documents, il nous paraît que le culte d'Apollon Carneios, répandu dans les pays doriens, peut-être sous l'influence de Sparte, était essentiellement le culte d'une association plus ou moins librement formée entre les jeunes gens pendant la période comprise, probablement, entre le passage par les rites de l'adolescence et la période du mariage. Ce type d'association est des plus normaux dans les sociétés dont la structure rappelle celle de l'ancienne société lacédémonienne.

***

Depuis que l'existence d'un mois Hyakinthios à Sparte est établie par un texte épigraphique (*I. G.* V, 1, 18 B), il y a lieu de penser que le mois d'Hécatombeus, donné par Hésychius comme le mois où avaient lieu les fêtes d'Hyacinthe doit être rayé du calendrier lacédémonien, et que l'erreur provient d'un synchronisme établi avec le calendrier athénien par l'auteur chez qui s'est informé le lexicographe. On peut donc maintenir, contre l'opinion de Nilsson, que les Hyacinthies sont des fêtes de plein été. Elles amenaient une grande affluence à Amyclées, et au sanctuaire d'Apollon Amycléen, c'est-à-dire au tombeau du héros Hyacinthe que surmonta, à partir d'une certaine époque, l'ensemble de constructions connues sous le nom de *Trône d'Apollon*. La

jeunesse des deux sexes jouait manifestement le rôle principal dans le triduum qui commençait par des manifestations de deuil en souvenir d'Hyacinthe et se continuait, le deuxième et le troisième jour, par des démonstrations d'allégresse en l'honneur d'Apollon. Quoique la population se transportât hors de Sparte et qu'un des auteurs cités par Athénée (IV, 139, D), notre principal informateur, estime que la ville (c'est-à-dire Lacédémone) se vidait de ses habitants accourus au spectacle de la fête (notamment le second jour), il ne saurait être question ici de rites de sortie. Mais nous pensons que les Hyacinthies correspondent au contraire aux anciens rites de rentrée de la jeunesse, après un exode temporaire ; qu'ils datent donc vraisemblablement du temps où Amyclées était la véritable capitale de la région, c'est-à-dire probablement du temps des rois Pélopides et qu'ils se sont conservés à titre de résidus rituels et comme fête principale du sanctuaire voisin, lorsque les circonstances historiques eurent fixé le centre politique de la région dans l'espèce de camp que Sparte est demeurée dans la plus grande partie de son histoire. En fait, les Hyacinthies offrent une analogie générale assez frappante avec les Théseia, dont elles sont comme la contre-partie laconienne et il y a chance que le type d'explication qui nous a servi pour rendre compte des origines et du caractère initial d'une de ces fêtes, vaille aussi pour l'autre. Les processions et concours de jeunes gens sont communs aux deux cycles, avec, en Laconie, une participation plus grande de l'élément féminin.

Il y avait, le second jour certainement, une grande procession qui, partant de Sparte, gagnait l'Amyclaion par la voie dite *Hyacinthis*. L'attraction principale était le brillant défilé des jeunes filles, portées sur des voitures de forme antique appelées *canathra*, somptueusement décorées ou qui même utilisaient des équipages de course. On a conjecturé, avec vraisemblance, qu'elles escortaient le *chiton* ouvré de leurs mains et qui, chaque année, était consacré à Apollon Amycléen. Mais il y avait aussi des cavalcades de jeunes garçons, des morceaux de musique exécutés (pendant le défilé semble-t-il) par des *païdes* qui accompagnaient sur la cithare l'hymne en l'honneur du dieu, des chœurs nombreux de *néaniskoi* (c'est-à-dire d'adolescents) qui se produisaient dans l'exécution de chants « nationaux », enfin des danseurs qui, au dire de l'historien Polycrate, conservaient la tradi-

tion ancienne de la danse avec accompagnement de la flûte et du chant, c'est-à-dire de l'hyporchème. Les banquets jouaient un rôle particulièrement important dans le déroulement de la fête. Ils avaient lieu, sous des tentes dressées à cet effet, selon un usage qui paraît avoir été observé dans plusieurs fêtes lacédémoniennes et sur des jonchées de feuillage ; on y pratiquait une hospitalité et une libéralité qui s'étendaient jusqu'aux esclaves. Le menu des repas était rituellement réglé et sa composition rappelle la *panspermie* et la consommation de légumes qui avaient valu aux fêtes correspondantes (croyons-nous) à Athènes le nom de *Pyanopsies :* outre du boudin de chèvre, y figuraient du fromage, des figues sèches, des fèves et des haricots frais. Le pain était prohibé. Le sacrifice était celui d'une chèvre. L'interdiction de porter des couronnes, au moins au repas du premier jour, rappelle l'interdiction faite au héros de se couronner dans le sacrifice des Théseia et l'interdiction des fleurs pendant une journée des Thesmophories. Enfin, laissant de côté les diverses combinaisons qui ont été proposées pour rendre compte de l'association du tombeau d'Hyacinthe au « trône » d'Apollon, l'explication la plus simple est, nous semble-t-il, celle qui conduit à envisager l'Enfant Hyacinthe, éromène d'Apollon et victime d'un accident de palestre, comme le héros agonique de la fête qui porte son nom, comme Androgée est le héros agonique des Théseia. Strabon, parlant manifestement des Hyacinthies (VI, 278 C) mentionne un *agôn*, sans s'expliquer autrement sur sa nature. De plus, une scholie de Pindare nous a conservé une indication intéressante qui ne peut que se rapporter à la procession (*Isthm*, VII, 337). On y portait la cuirasse d'airain d'un certain Timomachos, qui passait pour avoir secouru les Spartiates à l'époque de leur guerre contre Amyclées et qui était donné, par Aristote notamment, comme le chef de ces *Egides*, c'est-à-dire de ces fils d'Egée, dont le souvenir, assez singulièrement mêlé aux traditions semi-légendaires sur les origines de l'Etat spartiate, constitue une énigme sur laquelle nous aurons à revenir. Mais le rapprochement invite à se demander si la cuirasse en question n'avait pas été, anciennement, une *égide*.

On a des raisons de croire que des rites, qui ne sont pas sans quelque analogie avec les Thesmophories, étaient célébrés par les femmes à l'occasion des Hyacinthies et proba-

blement sous la forme d'une *pannychis*. Si Hélène avait été enlevée, alors qu'elle dansait chez Artémis Orthia, quinze vierges lacédémoniennes auraient été enlevées par les gens d'Aristomène, alors qu'elles dansaient au cours d'une cérémonie nocturne aux Hyacinthies. Si cette tradition est attestée tardivement (Jérôme, *contre Jovinien*, 1, 308), la fête de nuit, avec danses des femmes, est connue d'Euripide (*Hélène*, 1405 sqq). Il y a vraisemblance que l'historiette tragique qui figure dans les *anecdotes érotiques* (Plut., *Moralia*, 775 D) fasse allusion à cette partie des Hyacinthies. Il y est question d'une fête à laquelle participent toutes les femmes et au cours de laquelle une cérémonie nocturne est célébrée par les premières d'entre elles dans une salle particulière (un club, *andrôn*). Mais, naturellement, il est difficile de faire ici la part de l'agencement romanesque.

La finale du nom d'Hyacinthe, qui est d'un type connu, laisse peu de chance de trouver au nom du héros une étymologie grecque. Parmi celles qui ont été proposées, une certaine faveur s'est longtemps attachée à la conjecture, mise en avant autrefois par Brugmann, qui voulait reconnaître dans *Hyacinthe* une racine indo-européenne connue, celle qui a donné en latin *juvencus*, got. *juggs*. Cette étymologie serait évidemment séduisante du point de vue de la thèse que nous indiquons ici. Hyacinthe, dont les fêtes ont peut-être été, à un moment donné, l'ensemble des cérémonies de clôture d'un cycle d'initiation d'adolescents (d'où leur analogie avec les fêtes athéniennes de Pyanopsion) serait l'adolescent, le *couros* par excellence, comme Androgée est le *couros* de la « sainte Athènes » (1). L'aspect archaïque de son nom témoignerait que le cycle de l'Amycleion, comme nous en formions l'hypothèse, représente la survivance d'un ensemble de pratiques initiatiques antérieures à l'époque spartiate et à la forme nouvelle qu'elles ont prises par le développement de la discipline de Lycurgue, — les initiations, si l'on veut, des *couroi* de l'ancienne époque royale qui sans doute, comportaient déjà un exode temporaire et un séjour aux lieux initiatiques qui ont préexisté, à Sparte, dans le « creux » où la future capitale de la république des

(1) Il est possible que l'Apollon archaïque aux quatre bras mentionné par Zénobius soit l'Apollon d'Amyclées (il s'était manifesté au moment de la conquête). En ce cas c'est à l'Apollon d'Amyclées qu'aurait appartenu l'épithète de *couridios* (Hés.).

guerriers a fixé son assiette, sinon au téménos d'Orthia, au moins, et plus naturellement, à celui de Corythalie, vers lequel la voie hyacinthienne oriente naturellement. Du même coup, si Hyacinthe est l'équivalent de *couros,* se résoudrait la petite énigme que pose la mention, à Cnide, d'une Artémis *Hiakynthotrophos.*

Mais il y a mieux. La plante aux pétales de pourpre que les anciens désignaient du nom d'Hyacinthe, et qui passait pour née de son sang, est difficile à identifier. Mais on lui reconnaissait une propriété singulière, celle d'influencer la puberté et d'en retarder (chez les garçons, semble-t-il) l'apparition. Dioscoride et Pline sont d'accord sur ce point : (*H. N.* 21, 97) : « pubertatem coercet et non patitur erumpere ». Diosc. 4, 63) : ἀνήβους τηρεῖν πεπιστεύεται. Les marchands qui trafiquaient de jeunes garçons en faisaient usage à cet effet.

L'Apollon colossal, qui se dressait sur ce qui passait pour être le tombeau d'Hyacinthe, n'était à proprement parler, si l'on s'en rapporte à Pausanias, qu'un pilier casqué, dont les bras rudimentaires servaient de supports à des armes. C'est un trophée du genre de celui qui était, à Salamine et au mois de Munichion, l'objet d'un culte célébré par les jeunes gens. Un symbole de ce genre appelait, naturellement, avec la cuirasse de l'Egide, l'hommage des jeunes hommes au moment où ils franchissaient le seuil de l'adolescence que n'avait pas dépassé Hyacinthe. On se demande, par ailleurs, s'il convient de chercher des intentions précises dans la verbeuse décoration que, dès la seconde moitié du IVe siècle. Bathyclès avait prodiguée pour l'ensemble architectural qui formait le *trône* du dieu (1). Mais à côté de maint épisode évoquant les plus fameuses prouesses, (celles de Thésée, d'Héraclès, de Persée, des Dioscures), on y relève la fréquence des motifs d'apothéose : enlèvement des nymphes Taygète et Alcyoné par Poseidon et Zeus, introduction au ciel de Dionysos et d'Héraclès par Hermès et Athéna, enlèvement de Céphalos, et aussi, éducation d'Achille par Chiron. Sur l'autel même, outre Déméter, Coré et Pluton, étaient représentées les Moires et les Heures, avec les trois divinités *courotrophoi,* Aphrodite, Athéna et Artémis, qui faisaient cortège à Hyacinthe et à sa sœur Polyboia, — morte vierge, — dans leur introduction au ciel. Ce dernier motif, certaine-

(1) Ch. Picard. *Manuel d'archéologie grecque* I, 1935, pp. 412, 464.

ment en évidence et au centre de la décoration, ne peut avoir été arbitrairement choisi. Quelle qu'en fût l'origine, l'idée qu'une initiation — des deux sexes — avait quelque chose à voir avec le triomphe célébré chaque année à Amyclées, semble avoir été encore vivace en plein vr[e] siècle.

***

Les Gymnopédies étaient célèbres et spectaculaires (1). Elles comportaient essentiellement une présentation de chœurs sur l'agora. Il y avait certainement des chœurs d'enfants et d'adultes (*païdes* et *andres*), à peu près certainement aussi des chœurs d'éphèbes (*irènes*) que Pausanias (III, 11, 9) mentionne seuls. Le nom par lequel on désignait la fête a fait souvent croire qu'elle consistait essentiellement en exercices exécutés par des enfants nus, ce qui n'est pas le cas. Aussi, a-t-on proposé comme étymologie *gymnôs paizein*, en observant qu'il s'agissait de jeux auxquels on participait sans vêtements. Mais cette étymologie paraît moins naturelle que la première et le mot *paizein*, pour désigner des jeux athlétiques est inattendu. Les Gymnopédies tiraient probablement le nom sous lequel on les désignait du fait que la principale attraction résultait du rôle qu'y jouait la jeunesse, ce qui ne veut pas dire que des classes plus âgées n'y aient pas participé. La nudité était probablement rituelle. La fête avait lieu certainement au fort de l'été (dans le mois correspondant à Hécatombéon à Athènes). Elle durait plusieurs jours au cours desquels paraissaient plusieurs chœurs ; Bölte (*Zu Lakon, Feste Rh. Mus*, 1929) a conjecturé avec vraisemblance que les chœurs d'enfants se produisaient dans la matinée, ceux d'adultes au milieu de la journée, ceux d'éphèbes dans l'après-midi. L'exécution de ces exercices est comptée, dans le texte des *Lois*, au nombre des épreuves d'endurance (2). Il s'agit, en effet, de rester exposé sans vêtement à l'ardeur du soleil de l'été laconien. Les différents chœurs concouraient entre eux, sans doute par classes d'âge correspondantes. Il s'agissait essen-

(1) Plut. *Ag.* 29 (affluence des étrangers au moment de la fête ; Xén. *Mém.* I, 2, 61. — Plut. *Cim.* 10. 6

(2) δεῖναι... τῇ τοῦ πνίγους ῥώμῃ.

tiellement de l'exécution de danses, plus précisément, d'après les témoignages, de véritables ballets, qui étaient la représentation chorégraphique d'actions héroïques à caractère plus ou moins légendaire. Les anciens établissaient un rapprochement entre la danse « gymnopédique » et les danses du théâtre dans la tragédie, particulièrement l'*emmeleia* (Athénée XIV, 630 D, d'après Aristoxène), rapprochement d'autant mieux fondé que la tragédie était vraisemblablement sortie de ballets du type de ceux dont Sparte avait conservé la tradition. Sans être une danse armée, comme la pyrrhique, la danse gymnopédique devait être souvent comprise comme la figuration de batailles et de faits d'armes plus ou moins légendaires. Nous savons en particulier qu'un de ces ballets (peut-être même celui qui était traditionnellement donné) passait pour avoir rapport à un épisode des guerres entre Lacédémoniens et Argiens au VI^e^ siècle. L'enjeu était la possession de la ville de Thyrée et de la contrée qu'elle commandait. On avait décidé que trois cents hommes de chaque parti soutiendraient la cause des deux peuples ; ils avaient combattu avec acharnement tant que, des six cents, deux Argiens seulement et un Lacédémonien avaient survécu. Ce dernier avait su conserver le champ de bataille et élever un trophée. On lui avait cependant contesté la victoire et il s'en était suivi une mêlée générale entre les deux armées malgré l'engagement pris de s'en remettre aux champions. L'avantage était resté aux Lacédémoniens (Hérod. I, 82). On imagine que la commémoration de cet épisode héroïque devait donner lieu à une mimique extrêmement animée et que l'évocation du combat des Trois Cents était l'occasion de figures en rapport avec tous les genres d'escrime. En fait, si par la gravité et la majesté du sujet, l'action jouée par le chœur gymnopédique s'apparentait à la manière des chœurs tragiques (et comportait probablement des parties chantées), elle nécessitait une gymnastique plus violente, en particulier des membres inférieurs. Aristoxène (ap. Ath. *loc. cit.*) dit expressément qu'elle dérive d'une forme de danse, connue dès la haute antiquité sous le nom d'*anapalè* et qui était une stylisation rythmique de la lutte, ou même du pancrace. On conçoit que cet exercice violent, en plein soleil, ait comporté cette part d'ostentation dans l'endurance de la souffrance physique qui paraît s'être retrouvée, à Sparte, dans la plupart des

exhibitions sportives où concourait la jeunesse et qui, en effet, ainsi que le prouve l'étude comparative du sujet, est un élément fréquent des complexes d'initiations, notamment au moment de l'adolescence.

La parcimonie avec laquelle nous sommes renseignés sur les Gymnopédies ne nous permet pas de répondre avec certitude à la question que posent les relations éventuelles entre les Gymnopédies spartiates et tel moment d'un complexe rituel du type de ceux que nous avons rapportés à des initiations de ce genre. Elle a été formulée avec précision, notamment par Bölte (dans *Rh. Mus,* 78, p. 129-130), qui est certainement fondé à écrire : « unsere Untersuchung hat einen einfachen Ritus von Strenge, fast grimmigen Ernst erschlossen. Unter der hellenischen Form des Musischen Agons, ahnen wir den kultischen Brauch einer primitiveren Religion. Den ursprünglischen Sinn dieser Tänze zu deuten, muss ich den Religionsforschern überlassen » (1).

Sur la signification religieuse qui pouvait éventuellement s'attacher aux Gymnopédies, les témoignages des anciens sont muets et des modernes ont cru pouvoir leur dénier tout caractère de ce genre (Nilsson). Mais il serait encore plus difficile d'établir, sur le silence des documents, semblable proposition, que de fonder l'opinion contraire sur ce qu'ils nous donnent. Les hymnes chantés comportaient, avec l'éloge des guerriers d'autrefois, des péans en l'honneur d'Apollon (2). L'indication donnée par un lexique et, d'après laquelle, l'Apollon en question aurait été le même qu'Apollon Carneios, ne peut pas être rejetée purement et simplement, comme fait Nilsson, en alléguant que le temple d'Apollon le plus voisin de l'agora était celui d'Apollon Pythien. (En sens contraire, Farnell, *Cults,* IV, 259). Il est vraisemblable que les Gymnopédies comportaient, outre les danses sur la place, d'autres usages cérémoniels. L'idée qui se présenterait le plus naturellement à l'esprit est que ces présentations de chœurs, dans des conditions d'ailleurs qui témoignent de la capacité de résistance acquise au cours d'un entraînement préalable, correspondaient aux danses

(1) C'est aussi la conclusion de Hiller v. Gaertringen dans l'article de l'encyclopédie de P.W. (s. v. *Gymnopaidien*).

(2) *Et. Magn.*, παῖδες ᾖδον τῷ Ἀπόλλωνι παιᾶνας γυμνοί. — Paus. III, 11; 9 οἱ ἔφηβοι χοροὺς ἱστᾶσι τῷ Ἀπόλλωνι. — Suidas χοροὶ ἐκ παίδων... εἰς θεοὺς ὕμνους ἄδοντες.

que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner comme clôture normale du cycle de retraite et d'apprentissages divers qui est l'essence de l'initiation des adolescents. Nous avons déjà rencontré des présentations (qui sont aussi des représentations) de ce genre en Crète et dans d'autres régions de l'ancienne Grèce, notamment en Arcadie. Les éphèbes (non complètement distingués à ce moment des *païdes*, au moins pour la langue courante) seraient les *mellirènes* à leur sortie de noviciat, et les véritables héros de la fête. Il est d'ailleurs naturel que les membres des classes plus âgées, ou plus jeunes, par une véritable émulation, s'associent, en répétant les danses qu'ils ont dansées eux-mêmes dans semblables circonstances ou qu'ils seront appelés à danser, au spectacle donné par leurs cadets ou leurs aînés : les générations s'affirment et s'affrontent en rivalisant dans l'exécution des pas d'armes et ballets traditionnels.

S'il faut en croire toute une catégorie de témoins, cet antagonisme rituel des générations aurait été encore plus marqué : Plutarque (en divers endroits, *Inst. Lac.*, 15, — *Lyc.* 21), Pollux (IV, 107) (1) rapportent plus ou moins expressément aux Gymnopédies les strophes alternées qu'échangeaient trois chœurs (κατὰ τὰς τρεῖς ἡλικίας), l'un de vieillards (γερόντες Plut., Pollux ; πρεσβύτεροι, Zénobios, παλαιοὶ, Diog.) qui disent : « nous avons été jadis de vaillants jeunes hommes » ; l'autre d'adultes (ἀκμαζόντες Plut.; νεωτέροι καὶ ἀκμαζόντες Diog.) qui répondent : « C'est ce que nous sommes, nous ; si vous voulez, éclipsez-nous », tandis que les jeunes (παῖδες Plut. ; — νηπίοι καὶ οὔπω ἀκμαζόντες Diog.) s'enorgueillissent : « nous vaudrons bien mieux que vous ». Le renseignement a pour origine Sosibios de Sparte, bien informé des antiquités religieuses de son pays, et dont on a pu dire (Tresp) qu'il avait été pour Sparte ce que Philochore avait été pour Athènes. Il s'agissait probablement d'un poème de Tyrtée, composé pour la fête, mais il nous paraît probable que les chœurs qui sont supposés ici, ne sont pas les mêmes que ceux qui dansaient sur l'agora. L'absence d'un chœur d'éphèbes est remarquable. Si, comme il est probable, c'est Diogénianos qui a reproduit le plus exactement les expressions dont s'était servi l'érudit lacédé-

(1) Cf. pour les passages parallèles, A. Tresp., *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, p. 182.

monien, celui-ci avait senti la difficulté de tracer la démarcation entre *païdes* et adultes. C'est que Tyrtée n'envisageait les trois classes d'âge fondamentales que par rapport au service militaire et à l'armée. Or l'*hèbè* n'a pas pour conséquence immédiate l'incorporation dans l'armée. Si les Gymnopédies étaient par ailleurs essentiellement la présentation des nouvelles générations après les années de dressage par l'agôgè, le poème de Tyrtée n'en exprimait pas moins profondément les idées directrices de l'institution, la continuité et l'émulation perpétuelle des générations.

Faute de repère chronologique précis, nous ne pouvons que constater entre Gymnopédies, Carnées et Hyacinthies, une coïncidence dans le temps qui les fait se succéder, sans que leur ordre puisse être autrement précisé, dans un espace de quelques semaines, au fort ou à la fin de l'été. Rappelons seulement que nous avons considéré les Carneia comme offrant quelque caractère d'une cérémonie célébrée par une société ou une confrérie et que les Hyacinthies nous ont paru, par certaines analogies, susceptibles d'être envisagées comme correspondant aux rites de sortie de retraite, à l'époque où Amyclées conservait la prépondérance politique. De toute façon, il apparaît que la vie religieuse et l'activité cérémonielle passaient, dans cette période, à Sparte, par une phase particulièrement active.

La nudité des danseurs était probablement un trait d'archaïsme qui avait pris, sous l'influence des courants esthétiques développés avec la renaissance de l'athlétisme, une signification nouvelle (1). Elle excluait le masque ou la peinture corporelle qu'on pourrait s'attendre à rencontrer dans des complexes cérémoniels de ce genre. Toutefois, les danseurs gymnopédiques, ou au moins certaines catégories d'entre eux, portaient des coiffures probablement compliquées dont l'encombrement devait ajouter à la difficulté et au caractère pénible des « numéros » exécutés. Nous savons, encore par Sosibius (Athén. XV, 678 B) que, au moins les chefs de chœurs aux Gymnopédies, portaient des diadèmes de feuillages, dits de fougères (*psilinoi*), mais en fait construits avec des feuilles de palmier et à l'imitation peut-

(1) Cf. J. Heckenbach *De nudidate sacra sacrisque vinculis*, dans *Rel. Gesch. Vers. u. Vorarb.* 1910. — Ch. Picard, *Manuel d'arch. grecque* I, p. 224.

être d'ornements de plumes. On les appelait Thyréatiques, parce que ces couronnes passaient pour commémoratives de la bataille de Thyréa, sans doute l'atour porté traditionnellement dans le ballet qui était supposé représenter cette action. Ce peut être le résidu d'un masque ou d'un déguisement de feuillages. Il est notable, d'autre part, que la légende du combat de Thyrée ait été invoquée par les Spartiates comme *aition* de la coutume qui avait fait conserver au guerrier spartiate la mode des cheveux longs, héritage, sans doute, de l'époque achéenne (Hérod. I, 82). On sait quelle importance cette question de coiffure prenait au moment de l'entrée dans la catégorie des *couroi*.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire état du passage où, toujours d'après Aristoxène, Athénée établit entre les Gymnopédies et les danses *oschophoriques* ou *bachiques* une étroite parenté. Aristoxène considérait même ces deux genres orchestriques comme une variété du genre gymnopédique. Cette opinion est extrêmement importante parce qu'elle établit l'identité ou l'analogie de genres entre lesquels les modernes ont tendance à admettre des distinctions probablement trop tranchées. Accessoirement, on est légitimement fondé à conclure que les liturgies du 7 Pyanopsion ne se limitaient pas à la course et à la *pompè* du chœur que nous connaissons par les notices, mais comportaient aussi un programme orchestrique (sans doute à Phalère), comme il est d'ailleurs naturel. La notice de Proclus (*Chrest.* 28) où nous avons déjà signalé des confusions et qui mentionne les *oschophorica mélè*, éveille une idée inexacte en laissant entendre qu'ils étaient exécutés pendant (ou seulement pendant) la procession. Le rapprochement avec la danse bachique n'est pas moins important, encore que nous soyons porté à établir une démarcation entre la gravité de l'*emmélie*, dont nous avons vu d'autre part les affinités avec l'orchestrique gymnopédique (1), et l'agitation de la danse orgiastique. Celle-ci a comporté certainement, selon les milieux, les époques et les occasions, une foule de degrés entre la frénésie directe et la stylisation savamment apprise. Mais seule, croyons-nous, la théorie à laquelle nous nous sommes maintes fois référé et qui revient à considérer ces danses de caractère comme conséquences de la métamor-

(1) ἐν ἑκατέρᾳ δὲ ὁρᾶται τὸ βαρὺ καὶ σεμνόν.

phose qu'implique l'initiation et qui transforme momentanément les acteurs, frais émoulus de leur noviciat, en *daimones* ou en héros des anciens temps, permet de comprendre l'unité d'un genre dont les Gymnopédies laconiennes et les Oschophories athéniennes représentent des espèces archaïques et qui, par voie de différenciation (et d'ailleurs sous le patronage de Dionysos) a donné naissance à la tragédie. L'idée d'une opposition fondamentale entre une orchestrique apollinienne et une orchestrique dionysiaque, si souvent exprimée par les modernes, sous l'influence d'une généralisation célèbre, ne peut être accueillie qu'avec d'expresses réserves et on ne saurait que souscrire entièrement à celles qu'a marquées, avec finesse, L. Séchan dans sa *Danse grecque antique* (p. 152). Le point de vue d'Aristoxène sur les affinités de la danse gymnopédique (et oschophorique) et de la danse bachique est, en somme, complémentaire du point de vue défendu dans l'*excursus théologique* du X[e] Livre de Strabon et d'après lequel Courètes, Corybantes et Bacchants, ainsi que les serviteurs et *propoloi* d'Apollon, sujets au délire prophétique ou poétique, sont les variétés d'un même genre. Si, comme nous avons cherché à l'établir d'autre part, cette importante théorie porte la marque de la pensée d'Aristote, il se pourrait que le disciple ait été, sur ce point, influencé par l'enseignement du Maître.

Au surplus, s'il était besoin de chercher une sorte de commentaire aux remarques qui viennent d'être faites sur l'éducation dorienne et sur ses relations avec les fêtes lacédémoniennes, — en particulier, avec le peu que nous savons des Gymnopédies, — on le trouverait, croyons-nous, dans un examen attentif des deux premiers livres des *Lois* de Platon.

C'est, en effet, aux questions pédagogiques qu'est consacrée la première partie du dialogue. Le plan, sinueux et quelque peu déconcertant pour les catégories d'esprit du lecteur moderne, ne se suit, en réalité, que lorsqu'on a présents à l'esprit les thèmes éducatifs issus de la traditionnelle pratique des initiations à la puberté, avec leur phase d'épreuve et leurs danses à caractère plus ou moins magique. Ce sont d'antiques préoccupations d'une antique pédagogie, qui orientent d'abord l'entretien de « l'étranger » athénien et des deux vieillards versés dans les arcanes de la politique lacédémonienne et des traditions crétoises ; ce sont ces vieilles conceptions que le disciple de Socrate et l'ami de Denys

s'est proposé de renouveler et de moderniser, en les vivifiant des courants de pensée nouveaux propres à la société grecque du milieu du IVe siècle.

L'ironie subtile dont est empreint tout ce début des *Lois* résulte d'un curieux effort pour verser le vin nouveau de la philosophie athénienne dans les vieilles outres de la pratique dorienne et pour le faire absorber aux honnêtes disciples de Lycurgue et de Minos, sous couleur, précisément, d'un éloge de Dionysos et d'une exaltation mystique de ses dons (1).

Sous ces sinuosités et intentions secondes, il est facile de reconnaître l'obsession de deux thèmes pédagogiques, tous deux issus de la tradition telle qu'elle résultait de la pratique.

1° - Préoccupation d'une épreuve d'endurance comme probation du caractère et des bons effets de l'instruction. La méthode pour fortifier le courage consiste à inspirer des peurs de toute espèce selon certaines règles (*Lois*, 647, C) ce qui est la définition même des terreurs et probations rituelles en cours d'initiation. Mais il ne suffit pas d'exercer le courage et de le prouver en inspirant opportunément la crainte du danger ; l'idéal serait, plus encore, par l'exercice et par l'épreuve des tentations du plaisir, de montrer le néophyte insensible à leur séduction, comme on le montre impassible aux effets de la peur. La meilleure manière d'administrer l'épreuve du courage serait l'usage d'un philtre (*pharmacos*) qui aurait la propriété d'inspirer la peur sans qu'il y ait danger réel (c'est, en somme, précisément ce à quoi correspondent les terreurs feintes et les dangers simulés qui constituent la phase d'épreuve des initiations). A vrai dire, tel philtre n'existe pas, et aucun dieu n'a fait un présent de ce genre à l'humanité (car les philtres proprement magiques doivent rester en dehors de la question, 648 A). Mais il se trouve qu'un dieu a fait présent aux hommes de la liqueur qui renforce l'impulsion des passions et développe dans les natures mal exercées l'outrecuidance et le sentiment de confiance en soi-même et, d'ailleurs, cette ivresse est sans conséquence sérieuse. Il y a donc lieu de considérer l'usage du vin, qui met à nu la capacité profonde de résistance de

(1) Voir aussi sur ce texte les appréciations judicieuses de P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937, pp. 167-173 publié postérieurement à la composition de ce chapitre.

l'âme à l'entraînement des passions et révèle cette forme de prudence, à certains égards inverse du courage, qu'est le sentiment de la pudeur, comme une expérience de caractère éducatif et probatif. En proscrivant et en prohibant, au rebours des Athéniens, l'usage et surtout l'excès du vin dans les banquets, les législateurs doriens ne se sont pas rendu compte qu'ils omettaient, de toutes les épreuves, la plus importante, la plus convenable, la plus sûre et la plus rapide (650 B) (1).

2° - La musique et la danse ont un rôle éducatif essentiel, à condition d'être conformes à la tradition, et étroitement contrôlées par des personnes d'âge et exercées dans la vertu. Elles agissent comme des *charmes* qui ont pour objet, par le plaisir et la douleur et par l'emprise sur la jeunesse, d'établir une conformité de sentiments et de jugements entre les âmes des enfants et la raison des vieillards. Aussi les chants (*ôdai*) sont-ils essentiellement des enchantements (*epôdai*). L'insistance avec laquelle, jusqu'en trois endroits différents (II, 659 E., 664 B., 666 C.), Platon revient sur cette formule, dont il paraît s'enchanter lui-même, témoigne combien était vivace dans son esprit cette notion (dont l'Hymne des « Courètes » du Dicté est, pour nous, le commentaire le plus direct) que le chant (et la danse) des adolescents étaient, d'abord, incantation. Le propos n'a que plus de relief pour être censé tenu au crépuscule de la vie de Platon (et qui est aussi le crépuscule de l'archaïsme hellénique), au cours d'une promenade qui conduit les trois vieillards à une autre grotte de Zeus Crétagénès. Selon la démarche caractéristique de la pensée platonicienne, le thème mythique traditionnel devient, sur le plan moral ou politique, point de départ de nouvelles constructions intellectuelles.

Celle qui est amorcée ici, et qui rentre dans le programme des institutions de la Cité future, bâtit aussi sur une donnée que nous venons de rencontrer dans le cadre héortologique des Gymnopédies. Il y aura trois chœurs : celui des Muses, qui est le chœur des *enfants* (*païdes*) (664 C.), probablement jusqu'à dix-huit ans, époque où l'usage, modéré, du vin commence à être autorisé (cf. 666 A.) ; le chœur des jeunes

(1) μὴ οὐ πειρὰν τε ἀλλήλων ἐπιεικῆ ταύτην εἶναι, τό τε τῆς εὐτελείας καὶ ἀσφαλείας καὶ τάχους διαφέρειν πρὸς τὰς ἄλλας βασάνους (650 B).

hommes, jusqu'à trente ans, qui invoqueront Apollon en faveur des *néoi*. Enfin, le troisième chœur, auquel appartiendront les hommes faits (et même les *gérontes*) entre trente et soixante ans et que Platon, non sans scandaliser un peu Clinias, veut placer sous l'invocation de Bacchus. Or, la raison qu'il en donne rejoint la théorie précédemment indiquée de la valeur éducative des banquets, — et des beuveries qu'ils admettent, à condition qu'elles soient strictement réglées, et qu'elles aient lieu sur le commandement de « généraux de Dionysos » qui sont les vieillards de plus de soixante ans, et dont l'autorité ne doit pas être plus contestée que celle des « généraux d'Arès ». Dans ces limites, et étant donné qu'il ne convient plus à des hommes faits de participer aux chœurs sur la place publique, il leur sera prescrit de chanter, avec l'adjuvant d'un usage modéré du vin, dans les banquets. Ainsi la pédagogie de la cité dont les *Lois* exposent les principes constitutionnels, aboutit à un compromis curieux et bien caractéristique entre l'institution des syssities doriennes et l'usage athénien du *symposion* ou du *cômos* bachique.

Cryptie et lycanthropie : le couros lacédémonien.

Aux jeunes garçons qui viennent de sortir de l'enfance et qui ont, dans les conditions que nous avons essayé de préciser, dans la mesure où les textes le permettent, accompli l'année de noviciat qu'accomplissent les mellirènes (ou *sideunai*), la suite du texte de la *Constitution lacédémonienne* oppose, comme nous l'avons vu, les *hèbôntes* dont il est spécialement question dans le chapitre IV. L'acception du terme n'est, naturellement, pas définie avec précision. On peut supposer que, par cette expression, Xénophon a voulu employer un équivalent technique du mot éphèbe, dont il se sert dans la *Cyropédie* pour désigner les jeunes gens qui ont cessé de compter parmi les *païdes* ; cela d'autant plus naturellement que le mot éphèbe, qui était probablement un néologisme à Athènes à l'époque où il écrivait, n'est devenu d'usage officiel que beaucoup plus tard à Sparte, où il avait à peu près comme équivalent le mot *irène*. Il est d'ailleurs possible que les indications du chapitre IV s'étendent un

peu au delà de la période qui s'écoule jusqu'à la vingtième année (terme, croyons-nous, de l'irénat) et concernent les années qui suivent immédiatement et qui correspondent aux premières classes de l'armée. Incidemment, il nous est dit, en effet, que l'*hèbètikè hèlikia* s'entend, de façon générale, de la période de la vie qui précède l'âge normal où le citoyen est apte à exercer les principales fonctions publiques, renseignement d'autant plus imprécis que nous ne savons quelles magistratures pouvaient être englobées sous cette désignation à Sparte, et que, d'ailleurs, la remarque vise moins la constitution spartiate que les usages observés dans l'ensemble des cités grecques.

Le fait qui ressort le plus nettement des considérations auxquelles se livre Xénophon à propos de la discipline des *hèbôntes*, c'est que si les épreuves d'endurance signalaient la phase précédente de la vie du futur Spartiate, les années qui correspondaient à l'*hèbètikè hèlikia* se caractérisent par un état d'émulation et de compétition perpétuelles entre les jeunes hommes. Compétition sportive, mais qui revêt aussi la forme de batailles plus ou moins rangées entre groupes antagonistes, voire de pugilats individuels. L'épreuve d'endurcissement en même temps que d'endurance (*cartérésis*) tend à se muer ainsi en un *match* (*agôn*). Il résulte de la nature même des choses qu'une démarcation nette ne peut pas être faite d'une façon absolue entre les deux catégories d'épreuves. Les expressions dont use la *Politeia* conduisent à admettre que, dans la pensée de l'auteur, la discipline rigoureuse imposée au moment de la puberté, revêt le caractère d'une épreuve éliminatoire : qui ne s'y soumet pas se voit exclu de la carrière honorable (*ta cala*). La coutume de l'autel d'Orthia, qui, sous sa forme la plus ancienne, paraît avoir été surtout une joute, s'est muée en concours puisque le vainqueur de l'épreuve est proclamé *Bômonikas*.

Conciliant ces deux points de vue, Xénophon voit dans les joutes auxquelles participent les *hèbôntes*, à la fois le principe d'une sélection vers laquelle semble tendre tout le système, et un moyen de porter à leur plus haut point les vertus civiques et les qualités sportives :

« C'est à la formation de la jeunesse (*hèbôntes*) que (Lycurgue) se consacra surtout, dans la conviction que l'amener au point qu'il faut serait d'un grand poids pour le bien de l'Etat.

Voyant que c'est lorsqu'ils concourent que choristes et gymnastes arrivent à satisfaire le mieux auditeurs ou spectateurs, il crut que faire en sorte que les jeunes hommes se disputent le prix de la vertu était le moyen de les conduire à la perfection. Comment il y parvint, je vais le dire. Parmi ceux d'entre eux qui ont atteint leur plein développement, les éphores font choix de trois hommes qu'on appelle Maîtres de cavalerie (hippagrètes). Chacun d'eux dresse une liste de cent hommes en faisant connaître publiquement les raisons qu'ils a eues de choisir tel ou tel ou d'évincer tel autre. Ceux qui n'ont pas eu part à cet honneur (οἱ μὴ τυγχάνοντες τῶν καλῶν) deviennent les ennemis de ceux qui les ont refusés et de ceux qui leur ont été préférés ; les uns et les autres s'observent pour épier celui qui ferait quelque chose de contraire aux règles de l'honneur. (ἐάν τι παρὰ τὰ καλὰ νομιζόμενα ῥᾳδιουργῶσι.)...

« Et c'est ainsi que naît la jalousie, chère aux dieux et profitable à la Cité, qui met en lumière les belles actions : chacun ne cesse de s'entraîner en particulier, pour se montrer le plus fort ; et quand l'heure viendra, toutes ces énergies particulières se mettront au service de la cité. Il faut d'ailleurs maintenir incessamment sa forme : car la jalousie les fait venir aux mains, où qu'ils se rencontrent : toutefois, il est loisible au premier venu de les séparer ». (Xén., *Rep. Lac.*, IV).

L'éloge de la discorde (*éris*) considérée comme ressort de la Constitution spartiate reparaît au début de la *Vie d'Agésilas* de Plutarque (5). La rivalité des chefs, dans l'Iliade, et la philosophie d'Héraclite sont invoquées ici pour en justifier le principe. L'emphase qui se remarque dans la manière dont en parle Xénophon porte à croire que dès le début du IVe siècle, ce thème était passé à l'état de lieu commun chez les apologistes de l'œuvre du législateur spartiate.

La récompense, objet de l'émulation de la jeunesse, serait donc, d'après Xénophon, l'admission dans le corps des Trois cents *hippeis*. On sait que cette troupe d'élite, dont Hérodote fait déjà mention, n'était plus, au moins à l'époque historique, une cavalerie ; elle formait la garde d'honneur des rois, qui combattait à pied comme les autres hoplites. Les textes ne nous fixent pas sur la durée normale du stage dans cette arme de choix, mais il semble qu'au rebours du reste de la phalange où toutes les classes pouvaient être représentées, elle n'admettait que des éléments relativement jeunes. Pour Denys d'Halicarnasse (II. 13) qui croit que Romulus a emprunté à Lacédémone le modèle sur lequel a été organisé le corps des *celeres*, il va de soi que les

« cavaliers » spartiates sont des *néoi* (1). Il est établi, d'autre part, que pour désigner les hommes qui composaient ces compagnies de choix, les Spartiates continuaient à employer le vieux mot *couroi* (2). Cet archaïsme ne serait-il pas, en soi-même, révélateur des origines de cette institution ? Son antiquité, d'ailleurs, ne saurait faire doute, si l'on observe que l'existence simultanée de trois *hippagrètes*, commandant chacun cent hommes, paraît un souvenir de l'organisation ancienne de l'armée à l'époque où elle correspondait encore à la distinction des trois tribus doriennes. En essayant de nous rendre compte des origines de l'organisation spartiate, il nous est apparu que l'ancien régime du *laos* avait été étendu au *dèmos*. Nous croyons apercevoir ici la preuve que la révolution a été moins complète — ou moins définitive — qu'il apparaîtrait à première vue, et que le *laos*, — l'ancien compagnonnage des *couroi*, — a subsisté, ou s'est reconstitué, dans la forme du corps d'élite que sont les *hippeis*.

L'anecdote du lacédémonien Pédarète, rapportée par Plutarque (*Lyc.* 25, *Moral.* 3, p. 284), confirme l'opinion de Xénophon quant à l'émulation qu'éveillait dans la jeunesse l'espèce de concours qui ouvrait l'accès du corps des Trois Cents. On doit même se demander si cette émulation s'attachait uniquement à l'honneur d'appartenir à une arme recherchée. Les renseignements, concis jusqu'à être énigmatiques, qui concernent cette institution, très imparfaitement connue comme toutes les institutions spartiates, permettraient, en effet, de concevoir l'hypothèse que les Trois Cents ne jouaient pas seulement un rôle dans l'armée, mais encore dans la Cité, et qu'ils étaient, en même temps qu'un corps de troupe, une sorte de corps politique. Nous abordons ici, avec un matériel certainement insuffisant, un problème des plus importants parmi ceux qui se posent à propos des institutions spartiates. Strabon (X, 481) mentionne, d'après Ephore,

(1) Dans l'obscurité de l'origine du mot *couros* signalons la parenté admise par Bourguet (*Dial. lac.*, p. 36) de *corfos* et du latin *curro*.

(2) *Coroi* dans la plus ancienne inscription de Sparte, I.G.V 457 (vr[e] s.) et Bourguet, *Dial. lac.*, p. 35, ainsi que la citation d'Archytas ci-après. D'autre part Arist. de Byzance : νεανίαι· Λακεδαιμόνιοι τούτους ἱππεῖς ἐκάλουν καὶ τοὺς προεστηκότας ἱππαγρέτας. Tyrtée paraît avoir employé volontiers le mot couroi pour désigner la jeunesse guerrière de Sparte (à une époque antérieure peut-être à la réforme qui fit disparaître l'ancien *laos* dans le *dèmos*) : fr. 15 B[4] Σπάρτας εὐάνδρου κοῦροι. — 19 Σπ. ἔνοπλοι κοῦροι.

comme institutions communes à Sparte et à la Crète ancienne τὴν τῶν γερόντων ἀρχὴν καὶ τὴν τῶν ἱππέων. L'appartenance à ce corps n'était donc pas seulement un honneur, *timè* (Plut., *loc. cit.*), mais une fonction publique, *archè*. Une conclusion analogue paraît impliquée, par un fragment d'un écrit attribué à Archytas (?) et qui présente la constitution lacédémonienne comme offrant la combinaison des principes des différents types de constitution, — soit, du type monarchique, aristocratique, oligarchique et démocratique. En effet, dit cet auteur, les rois y représentent la monarchie, les gérontes, l'aristocratie, les éphores l'oligarchie, et les hippagrètes, avec les *couroi*, la démocratie (1). La difficulté de ce texte, dont une explication satisfaisante est encore à trouver, provient du fait qu'on s'attendrait à voir mentionner comme représentant le principe démocratique dans la cité lacédémonienne l'*apella*, c'est-à-dire l'assemblée à laquelle avaient accès tous les citoyens. Il apparaît néanmoins que l'écrivain politique cité par Stobée a cru plus conforme à l'esprit des institutions lacédémoniennes d'opposer au collège restreint des éphores et au conseil des vingt-huit gérontes, censés représenter l'élément aristocratique, les *hippeis*, comme un pouvoir particulier qui correspondrait au dèmos. Non qu'il en soit assurément une émanation directe, puisque nous savons, par Xénophon, que c'étaient les éphores qui, par l'intermédiaire des trois hippagrètes, en contrôlaient le recrutement. Mais on peut supposer que ce corps qui réunissait l'élite de la jeunesse et auquel n'accédaient que ceux qui avaient prouvé qu'ils étaient pleinement imbus de l'esprit de discipline et de soumission à la hiérarchie qui était le fond de l'*arétè* spartiate, avait semblé qualifié pour être en quelque sorte l'organe permanent de l'opinion de l'armée. Il en était la représentation comme le cénacle restreint qu'était la *gérousia* était la représentation du conseil qu'auraient formé les Anciens.

C'est même, à notre avis, de ce côté qu'il conviendrait de chercher la solution du problème que pose la mention de la *petite assemblée* (2), que les éphores n'ont pas le temps

(1) Citation d'Archytas dans Stobée, *Serm.* 43, 134 : ὥσπερ ἐν Λακεδαίμονι τοὶ μὲν γὰρ βασιλέες τᾶς μοναρχίας, τοὶ δὲ γέροντες τᾶς ἀριστοκρατίας, τοὶ δὲ ἔφοροι τᾶς ὀλιγαρχίας, ἱππαγρέται δὲ καὶ κόροι τᾶς δαμοκρατίας.

(2) ἡ μικρὰ καλουμένη ἐκκλησία.

de réunir au moment de la découverte de la conspiration de Cinadon (Xén., *Hell.* III, 3, 8). Il serait possible de concevoir qu'elle n'ait pas été autre chose que la convocation, en certaines occasions, du corps spécial, dont le recrutement était évidemment contrôlé par les éphores et dont la personnalité collégiale était suffisamment accusée pour que les théoriciens du droit public spartiate aient pu le qualifier en employant le mot *archè*. En fait, les « cavaliers » jouent un rôle important dans la répression de la conspiration et se sont eux qui procèdent à l'arrestation de Cinadon en exécution d'ordres secrets transmis par l'un des hippagrètes. Dans l'Etat policier, — ultra policier, — qu'a été la Sparte des temps classiques, l'*archè* des chevaliers paraît avoir été le corps de police par excellence. Une indication importante que donne Hérodote à leur sujet renforce cette impression. Elle nous apprend que ceux qui sortaient du corps des chevaliers, atteints par la limite d'âge (qui malheureusement ne nous est pas précisée), devaient encore un an de services particuliers et que, notamment, cinq d'entre eux, sous le nom assez remarquable d'*agathurges*, étaient chargés au dehors de missions et, comme il semble bien résulter de l'histoire de Lichas et de l'*invention* des reliques d'Oreste, de missions d'un caractère nettement confidentiel (I, 67) (1).

Les témoignages d'Hérodote ont toujours eu pour les historiens de Sparte le grand intérêt d'être encore indépendants de la tradition qui, dès le IVe siècle, a concouru à donner des institutions de Lycurgue une image conventionnelle. Or, il y a quelque apparence qu'un autre passage des *Histoires*

(1) Tout ce que nous savons des Agathurges se réduit au renseignement concis donné par Hérodote, chez qui ont puisé les auteurs de lexiques. On les désignait probablement aussi du nom de *statoi*, qui figure dans une inscription (I.G. 144, Bourguet, *Dial. lac.*, p. 88), et qu'Usener a ingénieusement restauré dans le texte d'Hérodote (au lieu d'*astoi*) ; du moins nous dit-on que leurs fonctions étaient de même nature (Bekker, *Anecd.*, p. 305). Peut-être faut-il comprendre que tous les cavaliers atteints par la limite d'âge exerçaient, une année, les fonctions de statoi et que les Agathurges étaient pris parmi eux (par les éphores, si l'on admet la correction de Ruhnken à la notice de Zonaras). Qu'il y ait cinq Agathurges, comme il y a cinq Ephores, n'est pas l'effet du hasard. Remarquable aussi la nature de la mission confiée à Lichas et qui relève de la magie de guerre. Sur les riches et curieux développements de l'espionnage et des pratiques maléfiques dans les relations internationales des sociétés archaïques et sur le rôle qu'y jouent les rites de fraternité et d'amitié jurée, voir P. Hazoumé, *Le pacte de sang au Dahomey*, 1937, pp. 19-26.

(IX, 85) confirme indirectement, et de façon remarquable, la situation exceptionnelle faite aux chevaliers au sein même du dèmos spartiate et l'espèce de « quant à soi » qui les mettait à part jusque dans la mort. Après le récit de la bataille de Platées, on lit que les Lacédémoniens élevèrent trois tombeaux ; si l'on s'en tient à la leçon des manuscrits, le premier reçut les corps des ἱρέες, le second celui des « autres Spartiates », le troisième celui des hilotes. La leçon des manuscrits est vraisemblablement fautive car il serait étrange que fussent qualifiés prêtres, sans autre explication, des guerriers dont nous savons par ailleurs, Hérodote les citant nommément, qu'ils ont joué un rôle particulièrement actif dans la bataille. Aussi la correction ἱρένες, depuis que l'a proposée Valckenaer, a paru s'imposer, et est admise par la plupart des éditeurs. A la réflexion, toutefois, elle soulève des difficultés. Si les irènes sont les jeunes garçons de vingt ans au maximum, il est douteux qu'ils aient fait partie de l'armée, où l'on ne paraît avoir figuré qu'après l'éphébie ; il est plus douteux encore que de si jeunes gens aient reçu des commandements importants, ce qui est le cas, au moins, du Spartiate Amompharète, chef du *loche* de Pitane ; enfin on concevrait mal la raison pour laquelle de très jeunes guerriers, même signalés par une bravoure exceptionnelle, auraient eu l'honneur d'un tombeau spécial. Il faudrait donc admettre, comme on l'a proposé, qu'outre le sens que nous lui avons reconnu, le mot *irène* avait un deuxième sens, celui d'officier par exemple. Mais aucune indication ne vient confirmer cette hypothèse, qui s'accorde d'ailleurs médiocrement avec l'esprit des institutions militaires helléniques. De plus, il paraît contraire aux habitudes d'Hérodote d'employer un terme spécial au vocabulaire lacédémonien, sans en préciser le sens (cf. I, 67). Aussi est-on amené à préférer la lecture ἵππεες qui a été également mise en avant. Il est naturel que les Spartiates cités par Hérodote comme ayant été déposés dans le premier des tombeaux et dont il nous dit que la conduite avait mérité des éloges particuliers, aient appartenu à ce corps spécial, qui, outre ses fonctions auprès du roi, aurait fourni des titulaires pour certains commandements. S'il en est ainsi, le monument qui leur était consacré à Platées et qui les mettait nettement à part des « autres Spartiates », doit être retenu comme un écla-

tant témoignage de l'exclusivisme dont était imbue cette corporation qui ne groupait, évidemment, qu'une fraction des jeunes hommes ayant subi le dressage préalable de l'*agôgè*, satisfait aux exigences du noviciat qu'accomplissaient les mellirènes, puis accompli les années d'irénat.

Soulignons, enfin, que Xénophon indique du reste une des raisons qui justifiaient un rapprochement entre les *hippeis* et les membres de la *gérousia*. C'est que le mode de recrutement de chacun de ces corps passait pour être le résultat précisément d'un concours, d'un *agôn*. L'admission parmi les Trois Cents, sur le choix des hippagrètes, était la récompense de ceux qui avaient excellé dans les joutes auxquelles prenait part la jeunesse. L'élection des sénateurs par acclamation, mais en fait sous le contrôle occulte d'une commission, était comprise aussi comme le prix décerné, au terme de leur vie, à ceux qui dans leur âge mûr avaient excellé dans la prudence et par les qualités morales.

Plutarque, tributaire dans son exposé de la Constitution spartiate de la tradition dont Xénophon est, pour nous, le premier témoin, use aussi de la même comparaison et tient que l'élection des sénateurs, pour laquelle concourent ceux qui ont dépassé la soixantaine, a la valeur d'un *agôn* (1).

Mais au point où nous sommes arrivés, il ne semble pas impossible de retrouver, sous la phraséologie de convention, la physionomie véritable de l'Etat spartiate. Des traits épars, des renseignements tronqués, sans signification suffisamment précise quand on les considère isolément, suggèrent, par leur rapprochement, une image. Compartimentée et hiérarchisée en segments correspondant à des classes d'âge auxquels correspondent des groupes dont l'importance numérique va décroissant, et dont l'accès est de plus en plus étroit, la constitution spartiate présente quelques-uns des caractères d'une société à degrés d'initiation multiples. L'apparence est le régime égalitaire des *homoioi* et le communisme des *syssitics ;* la réalité, plus complexe, l'emprise sur toute la vie politique d'une organisation dont certains rouages nous échappent probablement et qui paraît avoir eu certains caractères occultes. Thucydide (V, 82, 2) mentionne, comme chose connue, le mystère de la politique lacédémo-

(1) καὶ μέγιστος ἐδόκει τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγώνων οὗτος εἶναι καὶ περιμαχητότατος.

nienne, τῆς πολιτείας τὸ κρυπτόν. Nous ne savons au juste qui avait le dernier mot dans la désignation des membres de la gérousia, et dans l'élection des éphores. Aristote qualifie de puériles les formes dans lesquelles il était procédé à ces opérations. Le dèmos intervenait par ses acclamations à l'occasion du choix d'un nouveau sénateur, mais ces acclamations étaient interprétées par des arbitres tenant séance à part et dont nous ne savons ce qui les qualifiait ; la désignation des éphores, dont le pouvoir de contrôle a fini par devenir universel, et de qui dépendaient notamment la discipline des jeunes garçons, et, par la désignation des hippagrètes, le recrutement des *hippeis*, a été enlevée aux rois à partir d'une certaine date, sans qu'il apparaisse bien nettement qu'elle soit devenue une prérogative populaire.

On admet généralement de nos jours que la *réforme*, plutôt que l'*institution*, de l'éphorat, a été le fait du « sage » Chilon, vers le milieu du VI^e^ siècle (? 566) ; quant aux origines mêmes de l'institution, certaines attributions qui leur sont demeurées et qui paraissent provenir d'une antiquité reculée, celle en particulier de confirmer, tous les neuf ans, la royauté par l'inspection des étoiles (Plut., *Agés.*, 11) paraissent militer en faveur de la théorie soutenue par G. Luria et d'après laquelle leur fonction aurait été originairement de caractère religieux. Il a fallu la découverte du texte d'une loi sacrée à Cyrène, filiale en somme de Sparte, pour nous permettre de concevoir quelle pouvait être, dans une cité grecque du VII^e^ siècle, l'emprise sacerdotale sur les moindres détails de la vie privée (1). Le rapprochement avec la législation deutéronomique s'impose à l'esprit. Au sujet de l'interférence perpétuelle de la politique et des influences religieuses à Sparte, le vieil article de H. Gelzer, en dépit de conjectures aventureuses, reste de lecture profitable (2). Quant aux motifs dont se serait inspiré « le plus grand des sept sages », en accroissant l'autorité et l'indépendance de l'éphorat, nous ne pouvons les conjecturer qu'en ayant égard aux tendances de l'époque ; mais, dès qu'on en tient compte, il y a apparence que la réforme de Chilon a eu pour objet principal de réfréner à Sparte le mouvement qui entraînait alors la plupart des autres cités vers la tyrannie. Le point important est

(1) Wilamowitz-Moellendorff, dans *Sitzber. der Preus. Akad.*, 1927.
(2) *Lykurg und die delphische Priesterschaft, Rh. M.*, 1873.

que la méfiance contre les individualités ne semble pas avoir été, ici, le fait d'une aristocratie, à proprement parler, puisque l'éphorat paraît bien avoir été accessible à tous les Spartiates. Un synchronisme encore plus suggestif résulte du fait qu'entre l'époque de Chilon et l'*acmè* de Pythagore, l'intervalle de temps a été assez bref. Or, les tentatives constitutionnelles des Pythagoriciens, dans l'Italie du Sud, nous mettent en présence d'un essai de mainmise sur le gouvernement par un groupe qui avait le caractère, non seulement d'une secte, mais d'une confrérie, et dont le recrutement, avec des pratiques de noviciat, — telles le silence prolongé, l'organisation intérieure avec des degrés multiples, la règle du secret, l'habitude de certaines réunions, — était du type des sociétés à initiations dont la diffusion, dans les diverses parties du monde grec, n'avait probablement rien à voir avec les conséquences, souvent alléguées ici, du mouvement orphique (1).

L'hypothèse que le corps des Trois Cents se soit recruté par l'affiliation à une confrérie — ou qu'il ait correspondu

(1) C'est ici l'occasion de mentionner, sans prétendre le résoudre vu son obscurité, le problème de l'origine du nom de Sparte et de celui des Spartiates. Les Spartiates sont l'oligarchie dominante des *homoioi*, ainsi qu'il résulte avec évidence de l'emploi du terme dans le texte de Xénophon relatif à la conspiration de Cinadon (*Hel.* III. 3). On peut admettre qu'ils empruntent leur nom de la ville, ou plutôt du camp, de Sparte où ils sont concentrés et, parmi les étymologies proposées retenir la plus simple; celle qui explique Sparte par la plante appelée *Spartos*, conviendrait à la désignation d'un « lieu-dit » (étymologie admise par Wilamowitz). Mais la question se complique du fait que Sparte, avant de désigner l'agglomération (ou le groupe d'agglomérations) des bords de l'Eurotas, paraît avoir désigné la résidence de Ménélas (*Od.* I, 93, 285 ; II, 214, 327 ; IV, 10 ; XIII, 412, cf. *Il.* IV, 52) qu'on est en droit de placer au Menelaion. Ces particularités, comme nous l'avons déja observé (à l'encontre d'Ehrenberg) excluent la probabilité que la communauté spartiate doive son origine et son originalité à la persistance d'un groupe ethnique, encore moins d'un groupe dorien. Il n'y a eu pour désigner le pays, le peuple, l'Etat et la ville de nom officiel que celui de Lacédémone et de Lacédémoniens (témoignages et discussions par Bölte, art. *Sparta* dans P. W.). Il paraît légitime d'en conclure que le nom des Spartiates est inséparable du souvenir de l'ancienne résidence royale.

Mais de plus, il y a le rapprochement et presque la confusion fréquemment établie entre les Spartiates et les Spartes, ancêtres mythiques de la noblesse thébaine (textes ap. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1146). La légende qui voit en eux la moisson sortie des dents d'un dragon tué par lapidation et qui les fait s'entretuer dès leur naissance se laisserait aisément interpréter si l'on y reconnaissait le scénario d'un ballet dansé par une société de danseurs armés dont ils seraient le modèle

à une confrérie (cf. les expressions d'Alcman, ἐν θιάσοισιν ἀνδρείων), recevrait un surcroît de probabilité, s'il était établi que certaines pratiques dont le caractère initiatique ne paraît pas douteux, intervenaient précisément lorsque la jeunesse spartiate, ou du moins l'élite de cette jeunesse, était appelée, par le choix motivé des hippagrètes, à servir dans les compagnies de *couroi*. Et en fait, il y a, croyons-nous, des indices qu'il en ait été ainsi. Du moins nous allons essayer d'établir que la manière la plus vraisemblable d'interpréter les renseignements qui nous font connaître l'institution mystérieuse de la *cryptie*, est d'admettre que la coutume à laquelle ils se réfèrent était observée à cette occasion et dans cette phase de l'existence du jeune Spartiate.

***

Les textes relatifs à la cryptie, et qui reposent directement ou indirectement sur des témoignages athéniens du IV[e] siècle, offrent cette particularité que, pris isolément,

mythique. Leurs successeurs passaient pour se reconnaître à une marque, sans doute un tatouage, en forme de fer de lance. On peut laisser de côté les étymologies aventureuses par lesquelles Usener (*Pasparios, Rhein. Mus.* 1894, p. 461 = *Kl. Schr.* IV, p. 182) a cru fortifier une hypothèse de ce genre, qui se recommande par elle-même. Ce qui importe plutôt, c'est que les anciens aient fait le rapprochement des Spartes ou Spartiates et des Courètes : Firmicus Matern., *De errore prof. relig.*, p. 9 ; Saturnus Creta fugiens in Italia a Spartanis absconditur. — Et. de Byz., pp. 579, 9 : Σκύλλιον (mss. Σκυλλήτιον) ὄρος Κρήτης...Σκύλλιος γὰρ ὁ Ζεὺς αὐτοῦ τιμᾶται, ἔνθα φασὶν ἀποθέσθαι τοὺς Κούρητας μετὰ τῶν Σπαρτιατῶν τὸν Δία. Ce Zeus Skyllios aurait-il quelque chose à voir avec l'énigmatique Zeus Syllanios de la rhétra ? Les Courètes, comme les Spartes étaient fils de la terre, *gègéneis*. Ajoutons que l'éponyme des Egides de Thèbes, Egée était quelquefois considéré comme ayant été lui-même l'un des Spartes. (Schol. Pind. P.V. 101).

Que du reste le gouvernement ou l'oligarchie dirigeante se soit identifié avec une corporation dont les membres exécutaient, par privilège, des chants ou danses de caractère religieux, c'est ce dont il y a d'autres exemples dans le monde grec.

Wilamowitz-Mœllendorff (G.G.A., 1914, p. 76) dont S. Luria a repris et développé les conclusions (*Ein milesischer Männerbund im Lichte ethnogr. Parallelen, Philologus,* 1927, t. 83, 2, p. 113), a montré que l'association des *molpoi* ou danseurs avait eu anciennement tout le pouvoir à Milet. Depuis 525, l'*ésymnète* des *Molpes* est le magistrat éponyme et, dans ses fonctions, nous le voyons assisté de confrères, προσέταιροι. Il semble qu'entre le roi et la confrérie il y ait un certain antagonisme que l'on rapprocherait utilement de l'opposition que les éphores, à Sparte, font aux rois. Plutarque (*Qu. Gr.* 32) témoigne par ailleurs du rôle joué par les hétairies dans la politique milésienne.

chacun suggérerait de l'institution une idée différente. Pour Plutarque et pour Héraclide, qui s'inspirent vraisemblablement de la *Constitution lacédémonienne* d'Aristote, l'essentiel paraît être la chasse aux hilotes, et même dans le résumé d'Héraclide, il ne s'agit guère que d'une banale opération de police. Pour Platon, la cryptie est, d'abord, une épreuve d'endurance, et même une épreuve extraordinairement rigoureuse. Pour le scholiaste de Platon, qui, peut-être, s'est informé chez Ephore, il n'est pas non plus question de meurtres d'hilotes ; ce qui apparaît capital, c'est l'obligation stricte faite au jeune homme, dans son année de cryptie, de ne pas se laisser voir ni surprendre. Nous avons indiqué, dans un essai accueilli par la *Revue des Etudes grecques*, en 1913 (écrit en 1911) (*La cryptie lacédémonienne*), la possibilité de concilier ces apparentes divergences en envisageant l'étonnante coutume comme un cas particulier d'un type d'institutions d'une large diffusion, celui même qui, dans ses relations avec l'ancienne société hellénique, est l'objet du présent ouvrage. C'est cette démonstration que nous voudrions reprendre ici, et, dans une certaine mesure, compléter ou rectifier.

Rappelons d'abord les textes :

Plutarque, *Lyc.* 28. — « Voici ce qu'était la *cryptie* : ceux qui ont autorité sur les jeunes gens envoyaient, au bout d'un certain temps (*dia chronou*) les plus délurés d'entre eux en pleine campagne, au hasard des chemins ; ils ont un poignard, de quoi manger et rien d'autre. Tant qu'il fait jour, ils se disséminent dans les retraites les plus ignorées, sans rien faire ; la nuit tombée, ils gagnent les chemins que suivent les hilotes ; s'ils en surprennent un, ils l'égorgent. Ou encore, se glissant jusqu'aux cultures, ils font disparaître les plus robustes et les plus braves... Aristote prétend même que les éphores, dès leur entrée en charge, déclarent la guerre aux hilotes pour que ce soit œuvre pie (*euages*) que les supprimer. »

Héraclide de Pont. *F.H.G.* II, 210 : « On dit que Lycurgue institua aussi la *cryptie* en vertu de laquelle, aujourd'hui encore, ils font des sorties en se cachant le jour ; mais la nuit, ils se livrent à des agressions à main armée et font disparaître les hilotes, selon qu'il est à propos. »

Platon, *Lois*, 633 B : « En cinquième lieu je pourrais mentionner (c'est Mégille qui résume les points essentiels de la discipline de Lycurgue) ce qui a trait à l'endurance de la douleur, et encore quelque chose qu'on appelle *cryptie*, admirable source de souffrances pour nous éprouver, l'hiver pieds nus et obligé

de coucher sur le sol, forcé de se suffire à soi-même sans aucun serviteur et de courir la campagne toute la nuit jusqu'au petit jour. »

Scholiaste, à ce passage ; « *cryptie* : un jeune homme était éloigné de la ville, et, pendant toute cette période, la règle était qu'il ne devait pas se laisser voir ; force lui était d'errer dans les montagnes, de ne dormir jamais que sur le qui-vive, pour ne pas être surpris ; il n'avait pas de serviteur et n'emportait aucune provision. (Tout ceci est une manière de préparation à la guerre). On les envoyait ainsi nus, chacun de son côté, et on leur prescrivait de passer en cet état toute une année à errer dans les montagnes, de vivre de ce qu'ils se procureraient par leur larcin ou autrement et ainsi de ne se montrer à personne (d'où le nom de cryptie). Ceux qui se laissaient voir étaient châtiés. »

Il n'y a pas de raison de douter que ces renseignements n'aient correspondu à l'idée générale qu'on se faisait au IVe siècle de la coutume lacédémonienne à l'étranger, évidemment sur des rapports quelque peu contradictoires et sans en pénétrer bien exactement l'esprit. Les apologistes de la constitution de Lycurgue paraissent avoir été peu soucieux d'attirer l'attention sur des pratiques dont ils se sont cependant gardés de nier la réalité. L'exposé de Xénophon évite d'y faire allusion et celui de Plutarque trahit un évident embarras. L'explication probablement donnée, dès cette époque, et d'après laquelle il s'agirait d'apprentissage des nécessités de la vie militaire, a été retenue par quelques auteurs modernes, comme elle est mentionnée incidemment par le scholiaste de Platon ; mais elle est peu satisfaisante ; car « l'embuscade », que pratiquent ces jeunes hommes ne correspond nullement à la façon de se battre des hoplites spartiates. Certaines confusions ont pu se produire, en particulier dans la scholie et peut-être chez Platon, entre le genre de vie de plein air que menaient les *sideunai,* mais en groupe, et celui des adeptes de la *cryptie,* caractérisé par l'isolement, et qui selon nous, doit être nettement distingué du précédent (plus nettement que nous ne l'avions fait dans notre exposé sommaire de 1913, en admettant, en particulier, que le texte de Justin pouvait s'appliquer à la cryptie). Mais, dans l'ensemble, les témoignages dont nous disposons, qui ne sont contradictoires que sur les détails, visent bien une institution précise et dont ils donnent des caractéristiques relativement nettes.

Que nous apprennent-ils donc ?

Plutarque et le scholiaste, sans préciser l'âge où l'on participe à la cryptie, qualifient de *néoi* ceux qui s'adonnent à ces pratiques et l'expression doit s'entendre, pour le moins des éphèbes, *irènes*. L'âge des mellirènes est trop bas pour qu'on puisse penser qu'ils aient à se signaler par des exploits du genre de ceux qu'on attend de ces jeunes gens et c'est une raison, pour distinguer soigneusement les épreuves endurées à cette occasion de celles qui sont infligées dans les rites de puberté proprement dits. L'âge qu'on doit supposer aux jeunes hommes appelés à prendre rang parmi les *couroi*, et qu'on prend probablement parmi les *prôtirènes* de vingt ans, conviendrait au contraire. C'est, du reste, l'âge environ des débuts dans l'armée à laquelle les *couroi* ou *hippeis* appartiennent incontestablement (alors que la chose est douteuse pour les irènes) et dont les jeunes gens dont on désigne peut être le groupe sous le nom collectif de *Cryptie* (Plut. *Cléom.*) ont probablement fait partie.

La cryptie ne concerne qu'une partie, une élite, des *néoi*, ceux qui passent, au dire au moins de Plutarque, pour bien doués (τοὺς μάλιστα νοῦν ἔχειν δοκοῦντας). Ils reçoivent des instructions des « chefs des néoi », dont le caractère n'est pas autrement précisé, mais qui ont chance d'être les hippagrètes.

Ces données ne permettraient pas de conclure à autre chose qu'à un service de police, assuré dans des conditions spéciales, par les plus débrouillards d'entre les *couroi*. Ce qui est plus surprenant ce sont les conditions intentionnellement pénibles qui sont imposées, sans nécessité, à ceux qui s'acquittent de missions de ce genre, séjour prolongé en plein air, absence de vêtement et même de vivres (si l'on suit le scholiaste, ici en contradiction avec Plutarque), comme arme, un simple coutelas ; plus que tout, l'obligation, semble-t-il, d'opérer individuellement. A moins d'admettre, ici aussi, une confusion de la part du scholiaste, ce rude service aurait duré toute une année, pendant laquelle aurait été mené un genre de vie aussi particulier, quoique, bien entendu, au moins en temps normal, les meurtres d'hilotes n'aient pu être répétés indéfiniment. D'ailleurs il est évident que pour l'annotateur des *Lois*, qui ne fait même pas allusion aux pratiques sanguinaires de la cryptie, ce qui est essentiel, c'est ce genre de vie même, l'obligation d'être perpétuelle-

ment sur le qui-vive, l'isolement, l'interdiction absolue et sous menace de châtiment de se laisser découvrir en quelque façon.

C'est ce côté de l'institution qui nous conduisait à y voir une des formes de retraite avec probations rituelles et interdits rigoureux qui précèdent ou accompagnent des pratiques d'initiation. Nous croyons toutefois, qu'en dépit de certaines analogies et aussi de confusions possibles dans nos sources d'information, les pratiques dont il est question ici, doivent être tenues pour distinctes de celles qui prennent place pendant l'année de noviciat des mellirènes. Mais leur description impose une explication quant au caractère de la société à laquelle s'agrégeaient ceux qui étaient engagés dans ces pratiques : ce à quoi est obligé le *cryptos*, si on peut le désigner ainsi, c'est à mener quelque temps, toute une année peut-être, l'existence du loup. Le comportement qui lui est commandé est celui de l'animal, la façon dont il attaque (1), celle du fauve. Ici encore, nous nous retrouvons dans un cas fréquemment illustré dans les sociétés où s'observe, avec la classification par âge, une évolution, plus ou moins marquée, de la société tribale en société ou confrérie secrète. Que ces sociétés développent souvent leur spécialisation dans le sens d'une activité policière et même de l'accaparement du pouvoir politique, c'est un état de fait dont l'histoire, même incomplètement connue des confréries de l'Ouest africain notamment, fournirait une foule d'exemples. Que des associations de ce genre, aient quelque chose à voir avec les pratiques des hommes panthères et individus similaires, qui n'appartiennent pas encore complètement, semble-t-il, au domaine du folklore, dans les régions de contrôle européen, dans l'Afrique équatoriale et en Guinée, voire dans certaines parties de l'Ouest africain, c'est la conclusion à laquelle paraissent s'être arrêtés, avec raison probablement, les administrateurs qui, mis en présence de cas d'espèces assez compliqués soulevés devant les tribunaux, ont été amenés à se faire, en ces matières, une opinion raisonnée. « Je crois écrivait l'administrateur Tauxier (2), après avoir discuté différentes opinions et relaté divers cas dont il a pu connaître, que les hommes-panthères ont fait jadis, et font encore

(1) ἀποσφάζειν, ἀναιρεῖν.
(2) *La religion Bambara*, p. 84-85.

partie (dans des régions primitives de l'Ouest africain, comme dans la forêt dense de la Basse Côte d'Ivoire) de sociétés religieuses, qui, jadis, à un stade plus primitif, étaient parfaitement considérées par les indigènes comme représentant une vraie divinité et dont les actes, si déplorables qu'ils fussent naturellement, devaient être acceptés et supportés sans résistance, mieux, avec joie : car quoi de plus honorable qu'un puissant fétiche, qu'un puissant dieu, s'occupe de vous, même pour vous déchirer à belles dents et vous manger, par l'organe de ses adeptes ! Bref, il fut, sans doute, un temps où les hommes panthères étaient les représentants de la divinité, ou, plus exactement d'une divinité, entre les très nombreuses que peut admettre conjointement un cerveau nègre. Mais voilà ! la foi a décru. On a fini par penser (pas les adeptes, bien entendu, mais la population brimée) que ce dieu était mauvais, décidément trop mauvais, et que ses féticheurs et adeptes étaient plutôt des brigands que des prêtres. Cette idée nouvelle a été lente à s'implanter. Mais enfin, elle a fini par le faire. Dans l'Ouest africain, en général, on en est arrivé maintenant à cette conception, mais avec combien de difficultés et après combien de degrés divers franchis entre l'idée de la criminalité de ceux que mangeaient les hommes panthères et l'idée de la criminalité des hommes panthères eux-mêmes ! Remarquons que... mon renseigneur bambara, fils d'un chef de ce *Komo* qui est si terrible pour les sorciers, me dit qu'on ne poursuivait pas les hommes panthères dans son village de son temps et en donne des raisons enfantines... Que signifie cela ? c'est qu'à l'époque de sa jeunesse, vers 1880, les féticheurs du Komo ne voulaient pas s'occuper des hommes panthères et les considéraient encore comme quelque peu empreints d'un caractère religieux. On ne les approuvait pas, on ne les désavouait pas non plus. Depuis le temps a marché... Et maintenant, il faut aller jusqu'au Congo, jusqu'en Afrique équatoriale, pour trouver des tribus nègres où les hommes panthères sont encore des féticheurs respectés, des prêtres d'un caractère terrible, mais enfin des prêtres. »

La croyance aux loups-garous qui a laissé des traces dans tout le folklore européen se présente dans la tradition littéraire du Moyen âge et jusqu'en plein xvr[e] siècle, non seulement comme solidaire de déguisements et sorties de masques à des époques déterminées, mais aussi comme liée à des rites

d'affiliation à des confréries et sociétés diverses et même à des rites qui ont caractère de probation d'adolescence dans des milieux déterminés (1). J'ai déjà eu l'occasion (*Mélanges, Glotz*, II, p. 490) d'appeler l'attention sur l'intéressante association des thèmes de probation d'adolescence et du thème de la métamorphose temporaire en loup dans l'épisode de la *Vœlsungasaga* qui narre l'histoire du père de Sigurd, Sigmund, seul survivant des Vœlsungen, avec sa sœur Signy, et de leur fils Sinfjoetli. Le témoignage de la saga (qui ne date que du XIII[e] siècle, et s'inspire pour la suite du récit des poèmes de l'Edda) est ici précieux parce que l'auteur a eu connaissance de traditions sur les origines des Vœlsungen qui ne figurent pas dans les chants conservés. L'épisode en question, quoique coordonné au récit de la rivalité de Sigmund et de Sigéir, forme un conte initiatique digne d'être rapproché de ceux que nous avons précédemment empruntés au folklore Sud africain. On en jugera d'après le résumé suivant, dans lequel on relèvera le rôle de l'oncle maternel dans l'éducation initiatique du héros.

Les neuf Vœlsungen tombés par trahison aux mains de leur beau-frère, le roi Sigéir et enchaînés par lui ont péri, dévorés par une louve, à l'exception de Sigmund, sauvé par la ruse de sa sœur Signy qui lui a enduit le visage de miel, grâce à quoi il réussit à mordre la langue de la louve et à la lui arracher. Sigmund vit désormais dans une hutte qu'il s'est construite au fond des bois, ravitaillé par les soins de Signy et en attendant l'heure de se venger de Sigéir. Lorsque l'aîné des fils que Signy a eu de Sigéir atteint sa dixième année, elle l'envoie à la cabane de Sigmund. Sigmund remet à son neveu un sac de farine avec ordre de préparer le pain pendant son absence. Quand il revient, le garçon n'en a rien fait parce qu'il a vu quelque chose de vivant s'agiter dans la farine. Sigmund connaît ainsi que l'enfant est un lâche et il le tue sur le conseil de Signy. Un deuxième neveu envoyé aussi à la forêt, l'hiver suivant, a échoué également à l'épreuve et a le même sort. Signy a encore un troisième fils Sinfjœtli né de relations incestueuses avec son frère. Quand il est près d'atteindre dix ans, elle éprouve aussi son courage, comme elle a fait également des deux fils de Sigéir. L'épreuve consistait à leur coudre le vêtement aux bras en

(1) O. Hoefler, *Kult. Geheimb. der Germ.*, pp. 22, 55.

traversant la chair et la peau ; la douleur leur avait arraché des cris ; elle fit de même avec Sinfjœtli qui restait impassible. Arrachant alors la chemise de manière à ce que la peau reste attachée aux manches, elle lui demanda s'il ressentait quelque chose. Il répondit qu'un Vœlsung ne s'émouvait pas pour si peu. Il fut envoyé aussi à la cabane de Sigmund qui lui prescrivit de préparer le pain, pendant que lui-même allait chercher le bois. Quand il revint, la cuisson était faite. Sigmund lui demanda s'il n'avait rien trouvé dans la farine. « En commençant, dit le garçon, j'ai cru voir remuer quelque chose, mais je ne m'en suis pas occupé davantage et j'ai tout pétri ensemble. Ne mange donc pas de ce pain ce soir, lui dit Sigmund, car tu as pétri dedans une venimeuse vipère. » Sigmund, ajoute la Saga, était assez fort pour absorber du venin sans en être incommodé ; Sinfjœtli savait supporter l'effet du poison à l'extérieur, mais il ne lui était pas possible d'en manger ou d'en boire. Sigmund avait cependant encore des doutes sur la vaillance du garçon. Un jour qu'ils erraient dans la forêt, ils trouvèrent dans une hutte deux hommes endormis, portant des anneaux d'or. C'étaient des fils de roi qui avaient eu le malheur d'être métamorphosés en loups. Tous les dix jours, ils pouvaient se dégager de ces peaux, qu'ils suspendaient alors au mur de la hutte. Sigmund et Sinfjœtli eurent l'idée de revêtir ces peaux et ils ne purent s'en débarrasser. Ils poussaient le hurlement des loups et ils comprenaient le langage des loups. Ils se mirent à rôder par la forêt, chacun de son côté, en convenant qu'ils s'appelleraient mutuellement à l'aide dans le cas seulement où ils auraient à faire à plus de sept hommes. Une fois Sigmund appela à son secours et Sinfjœtli tua tous ceux qui avaient attaqué Sigmund ; une autre fois Sinfjœtli rencontra onze hommes et il les tua tous, sans appeler Sigmund. Sigmund alors se jeta par surprise sur son compagnon et le mordit à la gorge ; malgré ses conjurations, il ne réussissait pas à le dépouiller et à se dépouiller lui-même de la peau qui les avait métamorphosés. La plaie de Sinfjœtli ne guérissait pas ; mais un jour, il vit une belette en mordre une autre à la gorge, puis rapporter de la forêt une feuille qu'elle posa sur la blessure et qui la guérit instantanément ; Sigmund utilisant la leçon guérit Sinfjœtli par le même procédé (on reconnaît le thème du conte de Glaucos). Revenus à leur cabane, ils attendirent le

moment où ils seraient débarrassés de leurs peaux de loup ; quand ce moment vint, ils les jetèrent au feu. Entre temps, ils avaient accumulé les prouesses. Lorsque Sinfjœtli eut atteint l'âge de virilité, Sigmund estima qu'il l'avait suffisamment mis à l'épreuve (1).

***

La lycanthropie rituelle est chose bien attestée dans les anciennes sociétés méditerranéennes.

L'homme loup du sanctuaire arcadien de Zeus au Mont Lycée était une figure connue des Athéniens du IV^e^ siècle au moins par ouï-dire (Platon, *Rép.* 565 D.) (2). Divers auteurs, chez qui se sont renseignés Varron (et à travers Varron) Pline et Saint-Augustin en faisaient mention à propos des antiquités arcadiennes. Au moment, déjà tardif, où nous l'atteignons, le rite, d'origine certainement très archaïque, mais qui semble s'être maintenu longtemps, paraît avoir pris la forme suivante : un sacrifice collectif était célébré (sans doute périodiquement) — à partir d'une certaine date au moins, — par les membres d'un génos des Anthides (Pline

(1) E. Beauvois, *Histoire légendaire des Francs et des Burgondes*, Paris-Copenhague, 1867, p. 8 sqq. — F. Wagner, *Les poèmes héroïques de l'Edda et la Saga des Voelsungs*, Paris 1929, p. 187-192 ; cf. également la traduction allemande d'Ant. Edgardi (éd. minor. Suttgart, 1881, p. 14-18). — L'intérêt des chapitres 7 et 8 de la *Voelsungasaga* comme légende d'initiation avait déjà été signalé par Lily Weiser, *Altgerm. Jünglingweihen u. Männerbünde*, 1927. O. Hoefler, *Kült. Geheimbünde der Germ.*, 1934, p. 188-219, die Vœlsungen als Weihekrieger, a essayé de reconstituer l'histoire littéraire du motif. L'épisode de l'ensevelissement des deux héros et de leur délivrance miraculeuse, avec le concours de Signy, ainsi que la fin de celle-ci qui périt dans l'incendie du palais avec Sigéir, évoquent également des thèmes déjà signalés comme thèmes initiatiques. — On peut également prêter attention au chapitre 10 (et, dans l'Edda en prose, *fra dauda Sinfjötla*) qui narre la fin de Sinfjoetli, inattendue pour un protégé d'Odin, qui vient le chercher lui-même pour le conduire au Valhalla : il succombe à l'épreuve du poison qui lui est présenté par sa belle-mère (tradition également connue de Grégoire de Tours) alors que Sigmund en boit impunément, cf. ce qui a été dit plus haut (ch. IV), d'une semblable épreuve à laquelle échappe Thésée. On peut aussi comparer l'épisode de l'épée sous le rocher dans Saga 8 et dans Plut. *Thés.* 6.

(2) Les textes sur les cultes du Mont Lycée, dans Immerwahr, *Kulte u. Mythen Arkadiens*, 1891, pp. 1-24 et M.-P. Nilsson, *Griech. Feste* ; cf. Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griech. u. Römern* (R.G.V.V., 15), 1915, pp. 20-25. — Farnell, *Cults of. Gr. St.* I 40-42, cf. IV, 113. — W. Elderkin, *Kantharos*, 1924, p. 167. — A.-B. Cook, Zeus I 1914, p. 63 sqq.

H. N. VIII. 22/2) ; c'était une sorte de sacrifice de communion ; un enfant était égorgé, et une partie de ses chairs, les entrailles au moins, placées parmi d'autres viandes, également consacrées ; celui des célébrants qui consommait la chair humaine, passait pour être métamorphosé en loup (cette forme du rite paraît devoir se conclure de Platon, de Pline, d'après Agriopas, et de différents traits de la légende étiologique de Lycaon, chez Apollodore notamment). D'autres parlent d'un tirage au sort qui désignait l'homme prédestiné, (Pline d'après Evanthe. Les deux versions peuvent d'ailleurs facilement se combiner). La métamorphose avait lieu près d'un étang. L'homme dépouillait ses vêtements et les suspendait à un chêne, puis traversait à la nage, et se retrouvait loup dans un endroit solitaire ; le loup-garou vivait désormais avec les autres loups et de la vie des loups, neuf ans durant. Il reprenait sa forme première et, disait-on, ses anciens vêtements, au bout de ce temps, s'il s'était abstenu de s'attaquer à l'homme. On citait même, parmi les champions des Jeux Olympiques, un certain Déménète, arcadien de Parrhasie, pugiliste, qui, ayant ainsi passé neuf ans sous la peau d'un loup, au service de Zeus du Lycée, avait, sous sa forme humaine retrouvée, gagné le prix, la dixième année (Pline, Saint-Augustin).

Sans contester la part d'imagination qui entre, naturellement, dans l'idée qu'on se fait du lycanthrope, il apparaît assez clairement que le sacerdoce du Zeus du Lycée doit être compris, comme l'héritage, et, dans une certaine mesure, le substitut des pratiques d'une confrérie dont les membres étaient réputés et se réputaient eux-mêmes loups-garous (1). Les précisions données sur les conditions dans lesquelles s'accomplissait cette métamorphose ont un intérêt remarquable comme exemple de rites de passage (dépouillement d'habit, nudité rituelle, franchissement de la rivière). La période de consécration qui est donnée comme de neuf ans (avec cessation au bout de dix ans) est probablement en réalité une ennéaétéride, la confusion s'expliquant facilement de la part d'auteurs latins. La victime humaine est un enfant. Ce qui implique que le sacrifice humain est réduit si l'on peut

(1) Sur la question de l'étymologie du mot Lycaios (λύκη, plutôt que λύκος) Farnell, *Cults* IV 113-114. Un jeu de mot n'est pas exclu dans la détermination du nom du culte. — Même amphibologie pour χίμαιρα.

dire, à sa forme la plus anodine (n'oublions pas que nous sommes dans un état de société où l'exposition des enfants à leur naissance — et il s'agit ici d'un *bréphos* — est de droit commun). Il y a donc, probablement, atténuation de pratiques d'un caractère primitivement plus sauvage. De même, pour le cas d'anthropophagie, les parties consommées de la victime étant mêlées à d'autres viandes. Des dégradations analogues de rites du même type sont connues là où l'anthropophagie rituelle a laissé quelques traces (1). Mais j'ai déjà indiqué (*Mélanges Glotz*, II p. 486) des raisons de croire que le sacrifice accompli par les hommes-loups du Lycée avait pu prendre antérieurement la forme d'une agression directe et de l'*ômophagie* de la victime. On sait que le sanctuaire, au sommet du Lycée, théâtre probablement de ces rites barbares, était un *abaton*, strictement interdit aux êtres vivants. La tradition d'après laquelle ceux qui enfreignent cette défense perdent leur ombre, autrement dit ce qui caractérise l'être vivant, est, sans doute, une façon d'illustrer le caractère strict de l'interdit. Plutarque (*Qu. Gr.* 39) parlant de la peine de mort encourue par celui qui, même involontairement, se hasardait dans le périmètre du téménos de Zeus Lycaios dit qu'il était désormais appelé cerf et que l'oracle d'Apollon se servit de cette expression, qui doit être une manière d'euphémisme, pour ordonner aux Lacédémoniens de livrer un homme qui avait encouru la sanction capitale en s'aventurant dans la zone interdite. L'expression s'expliquerait mieux si, au lieu de la lapidation, qui paraît avoir été employée plus tard, la victime avait été l'objet d'un *diasparagmos*. On a conjecturé avec quelque vraisemblance que le mythe d'Actéon, dévoré par ses chiens, s'il s'apparente à un vieux thème folklorique (cf. mon *Messianisme de Virgile*, p. 175) pouvait aussi recouvrir quelque rituel du même type, généralement localisé au Cithéron et que les chiens rendus furieux étaient, en réalité, des confrères costumés en carnassiers, pour l'accomplissement d'un rite orgiaque (2).

(1) Par exemple, Tauxier, *op. cit.* p. 210-211.

(2) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Rel.*, t. III (1908), p. 24. — Les Telchines passaient quelquefois pour les chiens d'Actéon métamorphosés en hommes. Lobeck, *Agl.*, p. 1189, d'après Eustathe. — D'après Servius, *En.* IV, 377, ils auraient eu comme adversaire Apollon « in lupi habitu ».

Cette conjecture aurait un caractère trop vague pour nous intéresser directement, si le mythique Actéon ne se retrouvait, à la suite d'on ne sait quels avatars, comme héros et victime d'une singulière aventure qui fait le sujet d'une des historiettes galantes et dramatiques dont un petit recueil figure dans la collection des *Moralia* de Plutarque (*Hist. Amat.* II). Il ne sera pas inopportun de rappeler que ces « Narrations érotiques », empruntées, je pense, à un recueil, mis en circulation peu après la bataille de Leuctres, sont, en général, empreintes d'une tendance fortement antilacédémonienne (et antidorienne). D'après cette nouvelle, Actéon, fils de Mélissos, d'une famille émigrée à la génération précédente d'Argos à Corinthe, était le plus beau et le plus sage des jeunes garçons de sa classe d'âge (*homèlikia*) ; parmi ses nombreux soupirants était un riche et puissant Corinthien, Archias, d'origine Héraclide. Rebuté et décidé à procéder par violence et enlèvement « il vint en masque, avec une troupe d'amis et de domestiques, à la maison du père d'Actéon ». « Venir en masque » est la seule façon de rendre exactement l'expression « faire *cômos* », ἐπεκώμασεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τοῦ Μελίσσου πλῆθος ἐπαγόμενος καὶ φίλων καὶ οἰκετῶν. Comme il s'efforçait d'enlever l'enfant, les amis du père et ses voisins accoururent de leur côté ; dans la bagarre qui s'ensuivit, l'enfant Actéon fut déchiré entre les deux partis.

Le caractère curieux de cette affabulation, dont il nous semble que Bethe n'a tiré qu'un parti insuffisant, ce n'est pas seulement qu'elle établit une correspondance, au premier abord singulière, entre un thème mythique populaire en Béotie (la mort d'Actéon) et une série de thèmes rituels ou coutumiers ; c'est que ces thèmes choisis pour donner une version à la fois romanesque et rationaliste du *diasparagmos* du jeune Actéon, sont tous des thèmes que nous avons déjà rencontrés au cours des précédentes études et envisagés dans leur relation avec les rites d'adolescence ; on y aura reconnu, en effet, sans difficulté, une contrepartie et vraisemblablement une allusion à des pratiques du type de celles que nous avons appris à connaître comme mode de recrutement du corps des *pages* crétois, sans omettre la bataille, — là, rituelle, ici, sérieuse, — des deux troupes de partisans. La nouvelle béotienne ajoute même un trait, qui ne vaut peut-être pas pour les coutumes crétoises résu-

mées par Ephore, mais qui cadrerait fort bien avec ce qu'il nous en dit ; les ravisseurs sont déguisés, ou du moins adornés comme le sont les adeptes d'un thiase qui processionne, qui fait *cômos* ; autrement dit encore, c'est sous le masque religieux — quelle que soit la nature exacte de ce masque, — qu'Archias essaie de mener à bien son entreprise qui finit tragiquement. Le fait qu'Archias, encore que Corinthien, soit donné comme Héraclide, n'est pas pour diminuer l'intérêt de ces rapprochements.

L'histoire de Lycaon, fils de Pélage, fondateur de Lycosoura et héros civilisateur de l'Arcadie, père d'une nombreuse postérité, est, naturellement, l'*aition* des coutumes du Lycée. Comme son nom suffirait à le faire supposer, il doit être considéré comme le prototype du lycanthrope du sanctuaire de Zeus Lycéen ; dans diverses formes de sa légende, toutes d'ailleurs d'attestation tardive, sa métamorphose est une punition de Zeus, qu'il a tenté par le sacrifice de l'enfant (Pausanias, Ovide). D'autres veulent qu'il ait été frappé par la foudre (Servius) ou que la foudre ait consumé sa maison (Ovide). Toutes ces versions, qui ont pu incorporer des éléments assez anciens, portent, bien entendu, dans leur tendance actuelle, la marque d'une époque où, dans les milieux de gens de lettres à qui nous en devons la transmission, on n'avait nul soupçon, que l'insolite sacrifice du Lycée, — qui d'ailleurs, se pratiquait peut-être encore au IVe siècle avant notre ère (1), — ait jamais eu le caractère d'une chose sainte, *euagès*, encore moins que les loups-garous, dans des comportements encore plus farouches, aient pu croire faire œuvre pie. Elles amplifient, en somme, l'évolution des idées qui, au Lycée même, avait, dès longtemps peut-être, conduit à minimiser la part de cannibalisme inhérente au vieux rite. Il est plus difficile de dire, si certaines de ces versions, d'ailleurs parmi les plus récemment attestées, celles où Lycaon est donné comme sacrifiant son propre fils, Arcas ou Nyctimos, n'ont pas été contaminées par les thèmes analogues du sacrifice de Pélops ou de celui des enfants de Médée. Même s'il en était ainsi, la légende de Lycaon se serait simplement combinée avec le thème général de mort suivie de résurrection,

(1) Platon, *Min.* 315 c parle du sacrifice du Lycée comme pratiqué de son temps (Immerwahr, p. 10). — Théophr. ap. Porphyre *De abst.* II, 27 μέχρι τοῦ νῦν. (Plat. *Rép.* 565 d).

c'est-à-dire de mort pour fin d'initiation, déjà fréquemment rencontré. Car, bien entendu, Arcas ou Nyctimos ressuscitent. Ou encore (Appollodore) Nyctimos — celui qui se cache dans la nuit, — doit son salut, entre tous les Lycaonides, à l'intercession de Terre (comme courotrophos ?).

L'opposition, d'ailleurs, que nous établissons naturellement entre le fait d'être métamorphosé en loup, c'est-à-dire de jouer quelque temps, plus ou moins consciemment, le personnage de l'animal, et le fait d'être sacrifié, dévoué en victime, à une divinité qui participe de la nature du fauve, est moins tranchée apparemment que nos habitudes de pensée nous portent à le concevoir. Nul, cela va sans dire, ne fait impunément le loup sans une initiation. D'autre part, les initiations, particulièrement celles du temps de l'adolescence, comportent pour les novices la menace ou la fiction d'être dévorés ou engloutis par des êtres mythiques ou monstrueux, dotés d'appétits anthropophages, ogres, minotaures, loups ou autres voraces. Métamorphoses et séjours temporaires dans le ventre de divers animaux sont des épisodes des contes de la famille du conte de Sikouloumé précédemment analysés. S'ils ne se rencontrent pas dans la rédaction du Petit Poucet par Perrault, le thème de Poucet avalé par un animal, normalement une vache ou un loup, est essentiel à cette famille de contes (surtout dans les variantes du type Tom Pouce) et abondamment représenté dans le folklore européen (1).

Le riche folklore qui se reflète dans les traditions helléniques relatives à l'ancien pays des Minyens et qui a pour centre la figure d'Athamas offre précisément la combinaison caractéristique du thème de l'enfant sacrifié par son père et de celui des hommes-loups. Athamas, roi d'Orchomène, est père de Phrixus (« Le Hérissé », nom qui peut s'entendre par allusion au pelage du loup, à moins que ce ne soit à la toison du bélier), qu'il accepta de sacrifier à Jupiter Grangousier (Zeus Laphystios), — de Léarque, qu'il tuera lui-même dans un accès de délire orgiaque en le prenant pour une bête fauve, — et du frère de ce dernier (né également d'Ino), Mélicerte, une des « figures » du « saut dans la mer », où Ino le précipite par jalousie ; Phrixus avait été sauvé par le sacrifice du bélier et la dédicace de sa toison. Mélicerte

(1) P. Saintyves, *Les contes de Perrault*, p. 319 sqq.

divinisé était assimilé à d'autres héros du saut marin, Palémon, Glaucos. Pour compléter la liste des thèmes mythiques à caractère initiatique, qui voisinent ici, il faut ajouter que les traditions représentent Ino accomplissant sur Mélicerte (et aussi sur Léarque) le rite de l'immersion dans une cuve d'eau bouillante. La rivalité des deux épouses d'Athamas, Ino, la Dame de la Mer et Thémisto (qui a des traits d'une Artémis) avait ajouté d'autres épisodes non moins tragiques aux horreurs dont foisonnait la légende de la maison royale d'Orchomène. Thémisto s'étant résolue à égorger, à la faveur de la nuit, les enfants d'Ino, les avait marqués d'un ruban noir, alors qu'elle mettait un linge blanc à ses propres enfants. Ino, avertie, avait interverti les couleurs, en sorte que Thémisto fit périr ses propres enfants. Le thème qui appartient à notre Petit Poucet, et que nous avons retrouvé dans une des variantes de Sikouloumé, est usuel dans les contes d'ogres.

Tout ce folklore qui nous paraît lointain et banal n'était pas sans comporter, même dans la Grèce du v[e] siècle, des conséquences rituelles. Hérodote (VII, 197) rapporte que lorsque Xerxès fit route par Halos de Phtiotide, où existaient une succursale du culte de Zeus Laphystios et une famille qui se disait descendre d'Athamas, les guides expliquèrent au Grand Roi la coutume du pays, qui ne peut correspondre qu'à un droit de nature particulière revendiqué par Zeus Laphystios sur l'aîné de chaque génération d'Athamanides, et exercé, semble-t-il, par l'intermédiaire de la communauté qu'est le laos et dans l'édifice qui lui est propre. On apprit, en effet, à Xerxès que si l'aîné de cette famille était convaincu d'avoir franchi le seuil de « l'hôtel de ville », il était traité comme victime sacrificielle. Par la même occasion, nous apprenons que dans cette région de la Thessalie, qui avait fait partie de l'ancien royaume de Pélée, la maison commune, équivalant au prytanée d'Athènes, portait le nom de *Lèiton*, ce qui signifie évidemment maison du *laos*, l'équivalent probable de ce qu'est l'*andreion* en pays dorien. Nous avons là un curieux indice sur la filiation des institutions et sur leurs relations mutuelles. Le lieu de réunion de l'ancienne *maisnie*, qui est devenu à la fois maison des hommes et maison municipale (et aussi foyer de la cité), est celui où se conserve la tradition d'un rite barbare lié au souvenir des hommes-loups et au culte d'un Zeus aux voraces appétits.

Athamas, en effet, serviteur et victime de Zeus Laphystios, avait été lui-même un homme-loup, ou du moins n'avait trouvé l'apaisement que dans la société des loups. Sur l'ordre d'Apollon, il avait erré, comme le titulaire du sacerdoce de Zeus Lycaios, jusqu'au jour où, près du Lac Copaïs, il avait été accueilli par des loups, dont il avait partagé la nourriture (1).

Enfin, il y a lieu de noter que le complexe des rites du Lycée comportait aussi la célébration de jeux, qui, sans avoir atteint à la célébrité des grand jeux panhelléniques, en étaient rapprochés quelquefois. (Paus. 8, 2, 1 — Schol. *ad. Pind. Ol.* VII. 153). Des *agones* de ce genre nous sont apparus trop souvent associés à des moments du cycle initiatique pour que cette indication, qui, malheureusement, nous laisse dans le vague, quant à l'époque de la célébration des *Lycaia*, n'ait son importance.

***

Il se pourrait même que la trace la plus ancienne qu'aient laissée des pratiques de lycanthropie rituelle, et qui nous reporterait effectivement à quatre ou cinq siècles avant la date des plus anciens témoignages précités, soit celle qui résulterait de l'interprétation d'un monument figuré, où se rencontre l'association du motif de l'homme déchiré par les loups et de scènes d'un caractère nettement agonique. Dans quelques pages insérées (en 1932) dans le deuxième volume des *Mélanges Glotz* (2), nous avons indiqué un point de vue de ce genre comme susceptible de fournir une solution aux difficultés d'interprétation que pose le décor d'un vase fréquemment reproduit (en particulier Perrot-Chipiez, *Histoire de l'Art*, VII, p. 181, fig. 65-66) et qui appartient à la série du Dipylon. Comme dans les autres produits de la céramique athénienne de style géométrique, les scènes qui ornent les flancs, au-dessous d'une frise d'animaux, oiseaux et cervidés, au repos ou au pâturage, doivent être comprises comme des scènes empruntées à la vie réelle, du type de celles que nous fait connaître, par exemple, l'imagerie du Bouclier d'Achille. Le problème

(1) Cf. Milètos, petit-fils de Minos, chassé dans la forêt par sa mère accueilli et nourri par des loups qu'inspire Apollon (Ant. Lib. *Trans.* 30).

(2) *Un thème initiatique sur un vase du Dipylon, Mélanges Glotz*, 1932, t. II, p. 483.

résulte de la présence, au milieu de six épisodes figurant des personnages, et notamment des danseurs et des gymnastes, ainsi que des porteurs et des porteuses de guirlandes, d'un septième épisode dans lequel deux fauves, affrontés, déchirent à large gueule un jeune guerrier, manifestement un frère de ceux dont la gesticulation anime les groupes qui sont représentés d'autre part. Ces petites scènes, enlevées avec une verve remarquable, et parmi lesquelles une est devenue particulièrement célèbre parce qu'on veut y reconnaître généralement la plus ancienne représentation d'une danse armée du type de la pyrrhique, se laissent aisément interpréter comme figuration de divers moments d'une cérémonie comportant des épreuves athlétiques (notamment la course et le saut), des danses et « pas d'armes », des portements processionnels de guirlandes (ou de rameaux) et de vases, le tout avec concours actif de citharèdes. La nudité des personnages, y compris les deux personnages féminins, qui n'est certainement pas conventionnelle, peut être entendue comme un cas de nudité rituelle et cadrerait bien avec cette interprétation.

En somme il ne faudrait qu'un peu appuyer sur ces observations pour concevoir que ce petit monument, où il est classique de chercher l'image la plus ancienne des Courètes, ou personnages similaires, dansant la pyrrhique hyporchématique (cf. Séchan, *La danse grecque antique*, p. 95), nous donne aussi la représentation, précieuse par son antiquité, des *gymnopédies*, voire des *oschophories-staphylodromies* (si l'on tient les guirlandes comme équivalents des sarments de vignes des fêtes plus récentes) et des *deipnophories* (si l'on considère comme deipnophores les deux femmes portant des vases sur la tête et placées à ce qui est vraisemblablement l'extrémité de la composition). La singularité, c'est la présence au milieu de ces différents épisodes et manifestement en évidence sur l'un des flancs de l'amphore, du motif du jeune guerrier happé par les mâchoires formidables de deux fauves. Du rapprochement avec un motif analogue, fréquent dans l'art oriental, et de l'énormité des griffes qui terminent les membres des deux animaux, le premier éditeur de ce monument, Fürtwaengler, suivi par Perrot, avait conclu à reconnaître en eux des lions, déformés par l'inexpérience de l'artiste. Mais l'allongement des mâchoires, la forme des oreilles, l'allure générale des deux

animaux, inviteraient plutôt à y voir des loups. A moins de supposer un caprice, peu vraisemblable, de la part d'un artiste que les autres parties de son œuvre montrent doué d'un sens développé de la composition, il faut bien croire qu'il y avait quelque relation entre les scénarios agoniques qui se déroulent de part et d'autre et le sort du jeune garçon déchiré par les deux fauves (1). Il me paraît encore que l'explication la plus satisfaisante est celle qui résulte du point de vue où nous nous sommes placé en considérant les fêtes à programme à la fois orchestrique et gymnique comme se rattachant à la clôture normale de cycles d'initiation et en insistant sur le fait que ces cycles initiatiques comportent naturellement épreuves avec menace, pour les novices, d'être avalés ou déchirés par des monstres anthropophages appartenant à des congrégations à déguisements, — et donc à métamorphoses — en animaux. On ne s'arrêtera pas à examiner si l'énormité même des griffes pendant aux quatre membres des loups de l'amphore de Copenhague ne conviendrait pas spécialement à des figurants dissimulés sous une peau. Mais on retiendra que le vase du musée de Copenhague, que l'habileté de sa facture invite à considérer comme un produit récent du style géométrique, porte témoignage, à tout le moins, pour le VIII[e] siècle. C'est l'époque, obscure entre toutes, où paraît s'être épanoui ce gouvernement « des guerriers », et d'abord même « des chevaliers », dont Aristote savait encore qu'il avait été une étape importante dans le devenir de la cité hellénique. Les débris de l'imagerie du Dipylon qui nous donnent au moins l'aspect extérieur de quelques-uns des moments importants de la vie sociale à cette époque, si incomplètement et si indirectement éclairée par les témoignages littéraires, nous auraient-ils, par un curieux hasard, conservé à la fois le souvenir, si l'on peut dire, de *Théseia* antérieures à Thésée, nous voulons dire à l'époque où Thésée fut admis comme le héros de ces fêtes athlétiques, et d'une version du « tribut » antérieure à l'époque où la fable du Minotaure jouit d'une sorte d'exclusivité ?

(1) F. Poulsen, *Die Dipylongräber u. die Dipylonvasen*, 1905, p. 126, voit dans la décoration du canthare de Copenhague, des scènes sans lien, des jeux gymniques, mais aussi de véritables combats ; même opinion dans P. Ducati, *Storia della Ceramica greca*, 1922. Le motif qui a servi de modèle au groupe central dérive en effet d'un prototype oriental où figurent deux lions, mais il ne s'ensuit pas que l'artiste n'ait pas interprété son modèle.

*
* *

Des remarques précédentes, il convient de tirer la conclusion que la Grèce archaïque a certainement connu, entre autres corporations religieuses, des confréries d'hommes-loups, c'est-à-dire d'hommes voués après initiation et pour une période de plus ou moins longue durée, par intervalles sans doute, à mener le genre de vie solitaire et sanguinaire de l'animal dont ils imitaient les mœurs. Au moment où nous les atteignons, c'est-à-dire à travers des témoignages qui ne remontent qu'exceptionnellement au delà du IVe siècle, ces vieilles institutions, là où il en subsistait quelque chose, avaient profondément évolué. Dans la Grèce du Nord, il n'en survivait plus peut-être qu'un groupe de légendes dont quelques-unes fournissaient l'*aition* d'un interdit relié au souvenir d'une ancienne forme de sacrifice humain. Dans la Grèce centrale, à Delphes notamment, le jeu des loups comportait un masque qui éveillait le souvenir traditionnel du « loup » Dolon. Au mont Lycée, où se perpétuait un rite barbare, la lycanthropie était devenue le mode de recrutement d'un sacerdoce. Cette ambiance est propre à rendre vraisemblable l'hypothèse d'après laquelle le genre de vie imposé aux jeunes gens engagés dans les pratiques de la cryptie témoignerait, à Sparte aussi, de l'existence d'une confrérie de même caractère, à laquelle ces pratiques auraient servi d'initiation. Son aspect originel s'était également altéré, au cours des temps, mais dans des conditions différentes. L'altération tenait ici au fait surtout qu'elle était devenue organe quasi-officiel et que son activité avait été tournée de plus en plus vers des fins de police politique. L'élément religieux et l'orgiasme qu'elle avait eus apparemment en commun avec les sociétés analogues, avaient fait place à un élément administratif, assez apparent au moment où nous en recueillons les premiers témoignages et lorsque, sous le coup des grandes révoltes d'hilotes du Ve siècle, elle avait pris la forme d'une sorte de *Ku-klux-clan*, dans la main des autorités. Mais cette main-mise de l'Etat spartiate sur la société, s'explique au mieux si, comme nous en avons formé plus haut l'hypothèse, la société des hommes-loups, à Sparte, avait entretenu dès longtemps les rapports les plus étroits avec le corps des *couroi*, c'est-à-dire des chevaliers lacédémoniens, recrutés parmi les plus valeureux des irènes et où nous inclinons à

voir une cellule, occulte peut-être, mais néanmoins essentielle, de l'organisation spartiate. La cryptie représenterait ainsi comme un deuxième degré des initiations dont le premier, de caractère moins spécial, mais où l'accent est mis également sur les épreuves d'endurance, correspondrait, cinq ou six ans plus tôt, à l'année de noviciat des mellirènes.

Lycurgue.

La conception à laquelle nous sommes ainsi conduit et que d'autres indices déjà relevés au cours des pages précédentes (cf. ce qui a été dit de la Société des *Cleinoi* en Crète, des *Aigicoreis* à Athènes) autorisent à généraliser, revient donc à admettre que les compagnonnages formés entre guerriers, sur la base des classes d'âge ou des rites d'agrégation au laos, ont eu, par ailleurs et assez normalement, aspect de confréries à caractère religieux. Que la tendance à fixer les groupes par hérédité, qui a prévalu au déclin de l'époque féodale, ait eu pour résultat, à partir d'une certaine époque, de coaguler les anciennes *maisnies* et *guildes* qui s'y rattachaient en *phratries* ou en *génè* héréditaires, ce n'est pas douteux. Mais, inversement, la transplantation de rites et de pratiques d'initiations d'un petit état féodal à un autre, à la haute époque, conséquence de la mobilité des éléments dont était recruté l'ancien laos et de la facilité relative avec laquelle les gens de guerre passaient du service d'un prince à celui d'un autre chef, a souvent été interprétée, dès le v[e] siècle et, probablement, à tort, comme une preuve d'émigrations et de mouvements démographiques de plus large envergure que ceux qui se sont produits réellement. C'est de la sorte, sans doute, qu'il faut expliquer des ressemblances dans l'onomastique légendaire ou des analogies dans les cultes ou la topographie sacrée à l'aide desquelles les anciens érudits ont cru possible de reconstruire l'histoire des migrations.

La même confusion a certainement contribué à obscurcir l'histoire et les relations mutuelles des différentes confréries ou sociétés dont nous entrevoyons l'existence dans l'état spartiate. C'est ainsi que, si l'étude des Carneia nous permet d'identifier une société d'*agamoi* englobant neuf groupes (phratries) représentés cérémoniellement chacun par *neuf*

officiants (*neuf* est un nombre *courètique* (1), nous sommes dans l'incertitude sur les relations qui ont pu exister entre cette association et celle, d'importance politique apparemment autrement considérable, à laquelle nous ont paru se rattacher les *couroi*.

C'est dans un même ordre d'idées qu'il faudrait, croyons-nous, chercher la réponse à l'une des questions les plus obscures entre tant d'autres obscurités qui résultent de la pénurie extrême de nos informations sur le passé de l'Etat lacédémonien. Les traditions, en partie communes aux Lacédémoniens et aux habitants de Cyrène, sur la colonisation de l'île de Théra, et, par ricochet, sur la colonisation grecque en Libye, en rattachaient les origines à des *Egides* qu'Hérodote qualifie d'importante tribu (?) de Sparte (2). A la mention, d'autre part, de ces mêmes Egides de Cyrène, dans une Ode du Thébain Pindare (*Isthm.* 7, 18), nous devons sous forme de scholies à ce passage, une collection assez étendue d'extraits et d'opinions d'historiens qui témoignent qu'on était loin d'être au clair sur les origines de ces Fils de la chèvre (ou de l'homme à la chèvre, *Aigeus*) dont l'analogue existait à Thèbes et à Athènes, ni sur les conditions qui expliquaient leur établissement à Sparte et leur rôle dans la colonisation lacédémonienne. Les uns (Ephore) tenaient, en effet, qu'ils avaient prêté assistance aux Héraclides au temps de la conquête, les autres, ainsi que nous l'avons rappelé précédemment, que ce concours avait été fourni au temps de la prise d'Amyclées. D'autre part, les uns tenaient pour l'origine athénienne, les autres, parmi lesquels Aristote, pour l'extraction thébaine de ces Egides laconiens. Ce qu'était la collectivité désignée de ce nom est moins clair encore. Qu'est-ce que cette prétendue tribu, *phylè*, associée aux plus anciens souvenirs de l'histoire de Sparte, qui ne peut être confondue avec aucune des trois tribus doriennes, et alors qu'on a des raisons de croire que les tribus postérieures (en réalité, probablement les *ôbai*), étaient à base locale et correspondaient aux quatre quartiers de Sparte, plus l'*ôba* d'Amyclées ? Pour ajouter encore au caractère d'imprécision de ces renseignements, il faut tenir compte que, parmi les

(1) D'après Orphée et Pythagore, au dire de l'auteur des Theol. Arithm., le nombre 9 s'appelait *courètis* (Kern *Orph. Fr.* 314).

(2) φυλὴ μεγάλη ἐν Σπάρτῃ (Hérod. IV, 149).

sources auxquelles est puisée la scholie de Pindare, les unes considèrent les Egides, comme une tribu (*phylè*) de Thèbes, les autres comme une phratrie. Quant aux Egides d'Athènes, si leur nom est bien porté par une des tribus clisthéniennes du v^e^ siècle, pour l'époque antérieure il ne peut guère être question d'autre chose que des *Aigicoreis*, mais nous avons établi précédemment que ces Compagnons de l'Egide, avant d'être les membres d'une tribu, avaient été un *bios*, un véritable ordre, groupant apparemment, si l'on peut employer ici l'expression dont Androgée aurait été désigné dans un texte hésiodique, les *couroi* de la sainte Athènes.

Les historiens modernes de Sparte n'ont pas eu moins de peine à situer dans le cadre des institutions spartiates, cette « grande tribu » dont il n'est pas fait la moindre mention, sinon à l'occasion des origines mythiques de Cyrène, dans la Sparte des temps historiques. G. Gilbert, qui s'en est occupé spécialement (1) lui attribuait un rôle éminent dans le synoecisme qu'il place aux origines de l'Etat lacédémonien et va jusqu'à lui supposer une maison royale ayant régné conjointement aux Agiades et aux Eurypontides. Otfr. Müller y voyait, avec plus de raison probablement, la noblesse, ou une partie de la noblesse, d'Amyclées, avant la conquête. Il ne faudrait que peu modifier l'hypothèse pour admettre, comme nous inclinerions à le faire, que la présence d'Egides dans la tradition légendaire de l'ancienne histoire de Sparte s'expliquerait par le fait que les anciennes initiations d'Amyclées, — prédoriennes si l'on veut, mais dont l'époque dorienne ou au moins spartiate a hérité, dans une certaine mesure, comme en témoignent les Hyacinthies, — se faisaient, comme à Athènes, et, vraisemblablement, comme à Thèbes, par le sacrifice de la chèvre, sous le signe de l'égide et se réclamaient d'*Aigeus*, le « Chevrier ». Le nom d'Aigeus, commun aux généalogies athéniennes et lacédémoniennes — sans qu'on soit allé jusqu'à identifier les deux héros, ni d'ailleurs parvenir à leur donner grande personnalité — a pour contre-partie l'insertion assez inattendue d'Hyacinthe dans le cycle légendaire de l'Athènes royale, où il se trouve mêlé aux traditions sur Androgée et à l'origine du tribut de Minos ; pour conjurer les effets de la colère de Minos, les Athéniens auraient sacrifié les quatre

(1) G. Gilbert : *Stud. z. Altspart. Gesch.*, p. 64.

filles d'Hyacinthe (Apollodore). D'autres, il est vrai, assimilaient ces Hyacinthides athéniennes aux filles d'Erechtée (Suidas).

Du point de vue que nous venons d'indiquer, certaines confirmations pourraient être tirées du récit, fort embrouillé, dans lequel Hérodote (IV, 145-149) résume les traditions communes, dit-il, aux Lacédémoniens et aux colons de Théra sur l'origine des établissements péloponésiens dans cette île. C'est un pot-pourri de traditions légendaires et pseudo-historiques qui, d'aîlleurs, contredisent formellement les combinaisons des historiens du siècle suivant sur la participation des Egides à la conquête de Sparte ou à celle d'Amyclées, puisqu'elles placent Egée, l'éponyme des Egides lacédémoniens, trois générations après l'époque de la conquête des Héraclides et le font naître, à Sparte, de la race du Thébain Théras, oncle maternel des deux premiers rois (et régent pendant leur minorité). Deux éléments de cet ensemble légendaire appellent l'attention : les Egides, qui précédemment voyaient périr tous leurs enfants, n'avaient été relevés de cette malédiction que par l'institution d'un sacrifice « aux Erynnies de Laïus et d'OEdipe » sacrifice que leurs descendants continuaient à observer, tant à Théra qu'à Sparte, *aition*, semble-t-il, d'un sacrifice de rachat ou de substitution du type de ceux que le service d'Artémis nous a donné l'occasion d'étudier à Athènes. De plus, l'entreprise coloniale de Théras, premier ancêtre des Egides, est mise en relation, de façon assez contournée, avec une anecdote dans laquelle on verrait facilement, (comme dans la ruse de Solon au moment de la conquête de Salamine commentée précédemment) l'aition d'un travesti sexuel au moment d'un exode rituel : Hérodote tient, en effet, que les compagnons de Théras furent recrutés parmi les descendants des Argonautes venus de Lesbos et naturalisés par les Lacédémoniens, qui eurent bientôt à se plaindre de leur insolence. Enfermés et condamnés à mort, ils réussirent à s'échapper en changeant de vêtements avec leurs femmes lacédémoniennes et vinrent à nouveau camper sur le Taygète où ils allumèrent un grand feu, comme ils avaient fait lorsqu'ils s'étaient présentés en suppliants, en faisant valoir leur parenté avec les Tyndarides.

Le même récit, — précieux parce qu'il est un des rares témoignages que nous ayons d'un mythe authentiquement lacédémonien, — nous donne, enfin, une généalogie remar-

quable d'Egée, éponyme des Egides. Egée est né, à Sparte évidemment, d'Oiolycos, fils de Théras. Ce dernier ne doit apparemment d'être devenu l'éponyme de l'île de Théra qu'à un rapprochement onomastique. Mais le nom, dont le thème a été étudié par Usener, dans le brillant article où il a cherché à restituer à Thersite sa véritable personnalité (1) doit être rapproché d'une épithète donnée à Arès Enyalios chez les Lacédémoniens, *Thèritas*. Quant à Oiolycos et Egée, rapprochés ici, c'est le cas de se souvenir que des noms du même type se répètent de façon assez curieuse dans la liste des couples antithétiques dans les traditions mythologiques helléniques sur lesquels le même Usener insistait avec raison dans ses *Göttliche Synonyme* (*Rh. Mus.* 53, 98 — *Kl. Schr.* IV, 259). Dans la légende athénienne, Lycos et Egée (Aigeus) sont frères, et d'ailleurs frères ennemis ; ou bien Thésée, fils d'Egée est victime de Lycos (Schol., *Aristoph. Plut.* 627) ou de Lycomède. Dans une tradition mise en rapport avec le voyage de Ménélas, (Schol., *Il.* V, 64), les Lacédémoniens sont avertis de sacrifier à Lycos et Chimaireus, qualifiés de *daimones* des Troyens, et qui auraient eu leur tombeau en Troade. Ce dernier exemple, encore qu'allégué par Usener, est de nature à prouver que l'éminent philologue faisait fausse route en voyant dans Aigeus essentiellement une épithète (ou un synonyme) de Poseidon et dans les composés de Lycos une désignation (ou un équivalent) d'Apollon comme dieu de la lumière. Nous ne le suivrons pas non plus en admettant que lorsqu'une base rituelle a donné occasion (comme il paraît en effet probable) aux antagonismes qu'implique, assez normalement, la conception qu'on se fait de ces couples, cette base doit être toujours cherchée dans les pratiques observées sous forme de combats saisonniers symbolisant le triomphe alterné de l'Eté et de l'Hiver. Nous tenons fortement que là où il s'observe, comme on l'a souvent signalé, le duel de l'Eté et de l'Hiver relève d'une explication mythique d'usages qui en admettent beaucoup d'autres et qui leur sont antérieurs.

Mais les observations d'Usener n'en restent pas moins fécondes si, laissant de côté les lambeaux d'exégèse « naturiste » dont un philologue de la fin du siècle dernier n'arrivait

(1) *Der Stoff des griechischen Epos, Sitz--Ber d. K. Ak. d. Wiss in Wien* 137, 1897. — *Kl. Schr.* IV, 199.

à se dégager qu'incomplètement, on voit, comme il est presque d'évidence, dans les composés en *Lycos*, la désignation de personnages qui ont quelque chose à voir avec le *loup*, comme avec non moins de certitude, les noms du type Aigeus, Chimaireus, expriment quelque affinité avec la *Chèvre*. Aussi bien, dès qu'on la ramène sur ce terrain, la remarque d'Usener comporte une portée plus générale que celle qui ressort de l'article précité. Si, au Lycée, Zeus Lycaios est le dieu d'une société de loups-garous, la même région connaît aussi le culte du Chèvre-pied qu'est Pan Lycaios ; si le cycle novenaire de Delphes commence par des jeux où figure Dolon « le loup », il comporte aussi l'intervention du fils de Python, la *Chèvre* (*Aix*). Chez les populations préhelléniques de la Pisidie, W.-M. Ramsay a cru reconnaître (*J.H.S.* 1920) des confréries d'hommes-loups, auxquels font pendant en Phrygie des sociétés d'hommes-boucs. Comme nous n'avons cessé de l'observer, masques (ou déguisements rituels) et confréries s'appellent mutuellement et les uns comme les autres se survivent, dans la tradition érudite ou littéraire, mais aussi dans les cultes, sous forme de héros, fréquemment éponymes.

La filiation Oiolycos-Aigeus, si elle ne sert simplement à synthétiser deux Masques, peut aussi exprimer les rapports, à un moment donné, de deux confréries. D'ailleurs, on simplifierait certainement les données du petit problème que pose la constance du couple Lycos-Aigeus, si l'on concevait que les rapports du *Loup* et de la *Chèvre* sont constamment et nécessairement donnés comme antagonistes, ou, si l'on veut, comme l'*aition* d'un jeu du Loup et de la Chèvre (ou des moutons), quoique ce soit parfois le cas. Les modernes ont peut-être raison d'expliquer *Oiolycos* comme signifiant le Loup solitaire ou le Loup par excellence, nom qui conviendrait, en effet, à l'archétype d'une congrégation de loups-garous. Mais les anciens l'entendaient autrement, et l'anecdote, d'ailleurs insignifiante, qui, chez Hérodote, concerne ce personnage, n'a pour objet que d'accréditer l'étymologie, *loup-brebis*, « car, lui dit le père au moment où l'enfant lui déclare son intention de demeurer à Sparte, tu seras brebis chez les loups. » L'étymologie apparaîtrait plus fantaisiste si nous n'étions avertis, par ailleurs, que l'intime association, dans le culte, du loup et de la chèvre (ou du bouc) paraît avoir produit des hybrides onomastiques aussi inattendus.

Les dialectes italiotes hésitent entre *irpus* nom du loup chez les Sabins, et *(h)ircus* nom du bouc en latin. Suivant une étymologie, quelquefois contestée, mais admise, avec raison, par J. Carcopino, le nom des Luperques associerait les deux mots *lupus-ircus* (1) et, en fait, le rite des Lupercales comportait le sacrifice d'un bouc (et d'un chien) avec le sang duquel est faite une onction. Les lanières et, peut-être, la ceinture des Luperques étaient taillées dans la peau des chèvres sacrifiées dans la même occasion. Ajoutons que pour les écrivains grecs, le rapprochement des *Lycaia* et des *Lupercales* allait de soi. Il n'en est que plus intéressant de se remémorer ici, sous quel aspect la foule romaine, à l'époque impériale, voyait, chaque fois que revenaient les ides de février, se démener par les ruelles du Palatin les jeunes officiers de la garnison, nus et marqués de l'onction (de sang), « portant couronne, masque, ou barbouillés de glaise (apparemment en souvenir du gypse mythique et initiatique), » : nudi, uncti, coronati, personati, aut luto obliti currunt. (Lactance, *Inst.* 1, 22, 45) (2). La fête était essentiellement une fête de jeunes gens (*Discursus juvenum*) et, spécialement, de la jeunesse équestre (*Val. Max.* 2. 2. 9.) qui, cinq mois plus tard, participait encore à la Cavalcade des chevaliers, *Transvectio equitum*.

***

L'homme-loup, que sa légende corresponde ou non, à l'existence d'une société de loups-garous, se prête par nature à servir d'épouvantail à l'usage des jeunes enfants ou des garçons au moment de leur noviciat. Mormolykè est, — avec d'autres figures du cortège d'Hécate, Gellô, Gorgô, Lamia, — un monstre qui dévore les enfants, et, à ce titre, personnage de conte (Strabon I, 19 ; cf. E. Rohde, *Psyché*, trad. franç., p. 609). Quoique les noms propres dans la composition desquels entre le mot *loup* ne soient pas rares dans l'onomastique hellénique, il n'est pas sans intérêt de s'arrêter à un certain nombre de héros mythologiques qui portent non seulement des noms de ce type, mais des noms qui les laissent assez aisément reconnaître en tant que loups ou loups-garous,

(1) J. Carcopino, *La Louve du Capitole*.

(2) Cf. Nicolas de Damas, F.H.G. III, 411, γυμνοί, ἀλληλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι.

et auxquels, par ailleurs, les traits de leur légende donnent, plus ou moins nettement, figure de Croquemitaines. Il n'est pas moins remarquable que le rôle qui leur est dévolu dans des récits d'*Enfance* soit celui qui, dans des contes analogues, est tenu par des ogres ou personnages du même genre.

Comme nous avons déjà eu occasion de le remarquer, c'est un épisode d'*enfance*, d'un type particulièrement intéressant pour la théorie des initiations d'adolescence, qui se trouve être le plus ancien témoignage de quelque étendue que nous possédions sur la légende sainte de Dionysos. Homère conte, incidemment (*Il.* VI, 130-141), comment le « furieux » Dionysos et son cortège de « nourrices » furent poursuivis « à travers le divin Nyseion » par le Tueur d'hommes Lycurgue qui les menace de sa *bouplèx*. Epouvanté par les cris du guerrier, Dionysos fit le saut dans la mer, accueilli tout tremblant au sein de Thétis. Mais les dieux punirent Lycurgue.

Le morceau est inséré dans le long épisode qui occupe le V[e] chant de l'Iliade et le début du VI[e] et qui a pour héros Diomède. Cette *Diomèdous aristeia* constitue un hors d'œuvre qu'on peut considérer comme emprunté en grande partie à un poème spécial dont Diomède était le personnage principal, un document d'ailleurs de la bonne époque de la production épique. Il doit son intérêt à la multiplicité des allusions qu'il contient à des épisodes légendaires et à des thèmes mythiques (sur Héraclès, sur le siège de Thèbes, sur Bellérophon, sur les chevaux d'Enée). Celle qui est faite à la légende de Dionysos suppose, évidemment, les événements et les personnages connus des auditeurs. Aussi n'apprenons-nous ni qui était Lycurgue, ni les raisons de sa colère contre Dionysos et de l'effroi de ce dernier. La scène n'est qu'imparfaitement localisée, car nous ignorons ce qu'était au juste pour Homère le « divin Nyseion », comme nous ignorons ce qu'est la « plaine de Nysa » où l'hymne à Déméter situe le rapt de Proserpine (v. 17). La forme du mot suggère qu'il s'agit d'un sanctuaire ou, à tout le moins, d'une localité consacrée à une divinité dont le nom se retrouve sans doute dans la seconde partie du nom, — probablement indo-européen, mais non hellénique, — de Dionysos. Entre toutes les étymologies proposées, celle qui a été mise en avant par Kretschmer (*Aus d. Anomia* 17 sqq.) et qui considère *Dionysos* comme l'équivalent, dans un dialecte thraco-phrygien, de

Dioscouros est la plus simple et la plus plausible. Il est remarquable que l'aventure de Dionysos enfant (ou plutôt adolescent) et l'enlèvement de Coré, aient été originellement localisés tous deux dans un site dont le nom correspond à ce que serait, en grec, *Coureion*. Mais, naturellement, pour les poètes helléniques, il ne s'agit plus que de géographie mythique et sans idée de localisation précise.

Le nom de Lycurgue est, au contraire, indiscutablement grec ; la forme homérique *Lycoorgos* ne permet guère d'hésiter sur l'étymologie. Lycurgue est celui qui fait les œuvres ou, si l'on préfère, célèbre les orgies, du loup. Le texte homérique ne suggère d'ailleurs nullement que Lycurgue ait été un Thrace, non plus que son père Dryas, l'Homme du chêne. L'épopée connaît, par ailleurs (*Il.* VII, 142), un Lycurgue, Arcadien, dont Nestor fait mention en parlant de ses exploits au temps des guerres entre Pyliens et Arcadiens. Ce Lycurgue combattait avec une masse de fer (*sidereiè corynè*) qu'il avait enlevée au seigneur Aréithoos, l'ayant tué par surprise au bord d'un chemin ; elle lui venait, semble-t-il, d'Arès, et, devenu vieux, Lycurgue l'avait transmise à son écuyer, Ereuthalion (Le Rouge).

La localisation de la légende chez les Edoniens, à l'époque où l'origine septentrionale de Dionysos était généralement admise et, par voie de conséquence, la transformation de Lycurgue en un roi Thrace, s'est faite, vraisemblablement à l'époque où le théâtre athénien s'est emparé de l'épisode qu'il a traité plusieurs fois. Il faisait le sujet d'une tétralogie d'Eschyle, intitulée *Lycourgeia*, dont nous ne connaissons malheureusement pas grand'chose (cf. Herrmann, *De Æschyli Lycurgia*) en dehors des titres des pièces dont elle était composée. La première s'intitulait les *Edoniens* et elle montrait Dionysos poursuivi et capturé par le roi barbare, raillé par lui pour son aspect féminin, morceau parodié dans les *Thesmophoriazousai* (135 sqq.) ; la deuxième tragédie, intitulée les *Bassarides*, et dont le chœur était donc formé de Bacchantes, mettait en scène Orphée et, peut-être, la rivalité du culte d'Apollon et de celui de Dionysos. La troisième partie avait pour titre les jeunes gens (*néaniscoi*) ; on conjecture qu'il s'agissait d'un chœur de satyres, qui participaient, sans doute, à la punition de Lycurgue, sujet de la tragédie. Le drame satyrique, appelé *Lycurgue*, devait avoir pour sujet un autre épisode des relations, certainement hostiles, entre

Lycurgue et les jeunes satyres. Ces relations d'antagonisme qui faisaient des « jeunes garçons » les vengeurs des nourrices de Dionysos s'expliquaient peut-être par le fait que, sous un accoutrement traditionnel, un Lycurgue, persécuteur et tourmenteur de l'Enfant Dionysos, jouait le rôle du Géant ou de l'Ogre dont on effraye les jeunes garçons au moment de l'initiation, jusqu'à ce qu'instruits, par leur initiation même, de la vraie nature de ce masque, — et du caractère des instruments sonores qui sont la manifestation de sa voix terrible, — ils prennent à leur tour leur revanche, défient, parfois lapident ou brûlent le mannequin dont on les a effrayés. Comme nous l'avons déjà observé, la partie de la légende de Lycurgue attestée dans l'Iliade est, en même temps que l'*aition* d'un saut rituel, le commentaire d'un rite de poursuite, fréquent dans les liturgies d'initiation ainsi que dans les contes qui s'y rapportent. Nous avons déjà signalé des poursuites de ce genre dans la staphylodromie des Carnées, ainsi que, probablement, dans les Oschophories et même les Thesmophories. Plutarque a fait mention à plusieurs reprises d'une fête dite des Agrionies, à Orchomène, où le rite paraît avoir eu un rapport direct avec les enfances de Dionysos et, en particulier, avec l'épisode légendaire mentionné dans l'Iliade (*Quest. gr.* 38, - *Symp.* VIII. 1). On y feignait la fuite de Bacchus, qui, disait-on, s'était réfugié chez les Muses et à la recherche duquel s'employaient des femmes qui participaient ensuite à un souper à la fin duquel on se proposait des énigmes ; au cours de la même fête, des femmes qui passaient pour descendre de celles qui avaient accueilli les premières orgies sanglantes de Bacchus, et, dans leur frénésie, déchiré un de leurs propres enfants, étaient poursuivies par le prêtre de Dionysos armé d'une épée. Ce prêtre paraît bien avoir tenu le rôle du Lycurgue de la légende. D'ailleurs, dans la légende minyenne figure, en plusieurs variantes, la poursuite d'Ino-Leucothéa et d'un enfant par Athamas, qui est caractérisé, par ailleurs, comme un homme-loup. La poursuite d'Ino a pour conséquence le « saut dans la mer » et la déification de la Mère et de l'Enfant. Dans une de ces variantes, Ino (qui est d'ailleurs sœur de Sémélé) a nourri Bacchus enfant, que lui a confié Hermès avec ordre de l'élever sous des vêtements de fille. (Apollod. III, 28).

Dans la version de l'Iliade, c'est surtout la voix terrible de Lycurgue qui cause l'épouvante de Dionysos (157) κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλῆ. Il est bien probable que, dans les *Edoniens* en particulier, le chœur, apparemment composé de Thraces, avait quelque rapport avec les confréries qui célébraient bruyamment les mystères et initiations de Cotyto, proches de celles des cultes dionysiaques, et munis des instruments propres aux cultes célébrés dans la montagne, — ὄρεια δ'ὄργαν' ἔχοντες — déchaînaient une musique littéralement *endiablée*. Aussi bien ces instruments sont-ils, en effet, ceux que l'on sonne ordinairement au cours des cérémonies d'initiation pour faire entendre la voix des diables qui en sont normalement les acteurs. Le fragment conservé par Strabon (X 470 - 471 C) (d'après Démétrius de Scepsis) est, à cet égard, révélateur. Nous y identifions sans peine la modulation de la flûte ponctuée des coups des cymbales d'airain :

ὁ μὲν ἐν χερσὶν βόμβυκας ἔχων, τόρνου κάματον, δακτυλόδικτον πίμπλησι μέλος, μανίας ἐπαγωγὸν ὁμοκλάν · ὁ δὲ χαλκοδέτοις κοτύλαις ὀτοβεῖ.

« Celui-ci, ses chalumeaux en mains, chefs-d'œuvre du tourneur, à bout de doigts enfle la phrase dont l'appel incite au délire ; l'autre, de ses cymbales aux chaînettes de cuivre, déchire l'air. »

Les instruments à corde se mettent de la partie et le tout est dominé par des mugissements sourds, comme de roulements de mystérieux tambours :

« L'alléluia s'exalte sous l'archet ; voix des taureaux, de sourds mugissements répondent quelque part de l'ombre, effroyables masques, et comme d'un tambour souterrain, c'est l'écho d'un tonnerre qui propage une lourde angoisse. »

ψαλμὸς δ' ἀλαλάζει · ταυρόφθογγοι δ' ὑπομυκῶνται ποθὲν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι, τυπάνου δ'εἰκὼν ὥσθ' ὑπογαίου βροντῆς φέρεται βαρυταρβής (1).

Cette description est suffisamment expressive pour qu'on n'hésite pas à reconnaître ici les effets sonores du *bull-roarer* que les Grecs ont connu sous le nom de *rhombos*. La participation à ces diableries de cet instrument d'usage immémorial et quasi général dans les cérémonies d'initiation est

(1) Esch. fr. 55 = Strabon X 470-71.

des plus notables. Notable également le fait qu'on le retrouve, en tant que symbole, dans la légende mystique de Zagreus où des développements théologiques intervenus sous l'influence de la mystique orphique, et d'ailleurs d'attestation trop tardive pour qu'il y ait lieu d'insister ici, laissent assez aisément reconnaître des thèmes initiatiques de caractère usuel (gardé par les Courètes, Dionysos-Zagreus, encore enfant, tombe aux mains des Titans, qui le dépècent et font cuire ses membres qu'ils dévorent ; il ressuscite après que son cœur a été placé dans une figurine de plâtre). Le symbolisme avait attaché un sens mystique aux « jouets » par lesquels, disait-on, les Titans avaient réussi à attirer l'enfant. Le rhombe, c'est-à-dire le *bull-roarer*, figure régulièrement sur les diverses listes qui sont données de ces jouets mystiques (1).

L'arme avec laquelle Lycurgue menace Dionysos n'est pas identifiée avec certitude ; *bouplèx* est un *hapax*. La traduction « aiguillon » repose sur une présomption étymologique. Mais il est plus probable qu'il s'agit d'un instrument pour le sacrifice. Les anciens l'entendaient déjà quelquefois d'une hache et notamment d'une double hache. Il est possible aussi qu'il s'agisse d'un maillet ou d'une masse de fer — comme celle que porte le Caron aux oreilles bestiales des tombes étrusques, — et ce serait une raison de rapprocher du Lycurgue arcadien, essentiellement *corynèphore*, le Lycurgue du Chant VI qui n'apparaît nullement encore comme Lycurgue l'Edonien. L'arme en question s'est quelquefois transformée en un fouet (Servius, *En.* III, 14), chose assez naturelle vu le rôle joué par le fouet dans des rites analogues, par exemple dans la course des Luperques à Rome. Pausanias (VIII 23, 1) fait mention, en Arcadie, d'une fête de Dionysos, dans laquelle les femmes recevaient des coups de

(1) Sur le Bull-roarer, A.-C. Haddon, *The study of man*, 1898, pp. 277-327 ; — A. Lang, The Bull-roarer, a study of the Mysteries, *Custom and Myth* [2] 1885, p. 39. — Sur le rhombe dans la légende de Zagreus, textes dans Kern, *Orphicorum fragmenta*, 1922, ff. 31, 34. — L'instrument est très exactement décrit et son utilisation dans les *télétai* mentionnée par le schol. de Clem. Alex. *Cohort.*, p. 5 (Lobeck, *Aglaoph.*, p. 700) : C'est une planchette de bois à laquelle est fixée une cordelette et qu'on fait tourner dans les mystères pour produire un abolement. Κῶνος καὶ ῥόμβος · ξυλήριον οὗ ἐξῆπται τὸ σπαρτίον καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς ἐδινεῖτο ἵνα ῥάζῃ. — Sur le mythe de Zagreus comme mythe initiatique, J. Harrison, *Br. Sch. Ann.*, XV, p. 311.

fouets et qu'il rapproche des coutumes de l'autel d'Orthia. Le châtiment de Lycurgue a été narré de bien des façons. La version la plus ancienne, qui est celle que nous donne Homère, dit qu'il a été aveuglé et n'a pas tardé à périr. On dit aussi que, frappé de la démence envoyée par Bacchus, il fit périr son propre fils Dryas, ce qui accuse sa ressemblance avec d'autres héros lycanthropes, Lycaon, Athamas.

L'analyse précédente autorise donc la conclusion que le persécuteur de Dionysos, dans l'anecdote la plus anciennement connue relative à ce dieu, serait d'abord une sorte de Croquemitaine, de loup-garou mangeur d'enfants, dont le nom et la personnalité, sans rapports encore avec la Thrace, se laissent assez facilement situer dans les régions montagneuses du Péloponèse où des cultes, comportant certains éléments de lycanthropie, ont laissé des souvenirs persistants.

Le nom de Lycomède (*Cœur de loup*) appelle le rapprochement avec celui de Lycurgue, ainsi qu'avec celui de Lycos, oncle de Thésée. La légende de ce roi des Dolopes de Scyros met en évidence son rôle comme initiateur en plaçant dans sa maison l'éducation d'Achille déguisé en fille et qui y rencontre Iphigénie. Le rôle qu'elle lui fait jouer dans la fin de Thésée, qu'il précipite dans la mer, rappelle encore plus directement le rôle joué par Lycurgue, poursuivant de Dionysos, qu'il contraint au saut rituel.

Mais il arrive aussi, et naturellement, que le méchant loup soit à son tour poursuivi et mis à mort et que de persécuteur il devienne victime. C'est le sort du Minotaure tué par Thésée, de l'Ogre moqué par Poucet. C'est par une généralisation certainement excessive qu'Usener voulait reconnaître régulièrement dans ces alternatives les jeux et combats de l'Eté et de l'Hiver. Mais il est de fait que le Loup (*Lycos*), oncle de Thésée, qui, d'après une variante de la légende athénienne, avait persécuté son neveu et l'avait chassé d'Athènes, avait aussi pris le chemin de l'exil ; que *Le Loup*, oncle de Laïus, et qui a usurpé sa place, est tué par les Dioscures thébains.

Pausanias, dans la partie de son guide qui concerne l'Elide (VI, 6, 2) narre le beau conte du boxeur locrien, Euthymios, qui débarrassa les habitants de la vieille ville ausonienne de Témèse de la présence incommode du héros Lycas (corr. de Bekker, *Lybas*, ap. Suidas), qu'on paraît avoir désigné plus communément comme le *Héros*, tout court, ou du

surnom de « concitoyen », Politès, qui est aussi, en Arcadie, l'épithète d'un Dionysos (VIII, 26, 1). Ce « daimôn » passait pour être l'âme d'un matelot d'Ulysse massacré dans ces parages par les indigènes pour avoir violé une jeune fille ; pour l'apaiser on lui avait élevé un temple, près d'un bois sacré, et on avait consenti, sur avis de l'oracle, à lui livrer chaque année une vierge, parmi les plus belles ; moyennant quoi il avait cessé de faire périr, à tort et à travers, comme précédemment, les gens du pays. Euthymios, étant venu en Italie dans le temps qu'on se préparait à amener au daimôn une nouvelle victime, avait été touché de pitié et s'était pris d'amour pour la jeune fille. Demeuré avec elle dans le temple, il avait attendu de pied ferme le « héros » ; la rencontre avait mal fini pour ce dernier et le *daimôn* avait été jeté à l'eau. Il s'en était suivi un mariage et les habitants de Témèse avaient été délivrés du tribut. Pausanias avait encore vu une copie d'un ancien tableau sur lequel était figuré, à côté de l'héroon et près de la ville de Témèse, le *daimôn* en question, désigné du nom de Lycas, d'une noirceur effrayante et vêtu d'une peau de loup (1).

***

La mention la plus ancienne du nom de celui à qui, dès ce moment, on faisait honneur de la constitution spartiate, se rencontre comme on sait chez Hérodote jointe à la citation d'un oracle qui témoigne précisément d'une entière perplexité quant à la personnalité du législateur : « O Lycoorgos... cher à Zeus et à tous les Olympiens, je cherche si je te révélerai dieu ou homme, mais dieu plutôt, j'espère, ô Lycoorgos. » Cette perplexité est encore celle de l'historiographie moderne en présence de Lycurgue. La réalité de son existence historique est encore quelquefois admise, quoique diversement appréciée (Niese, *Hermes*, 1907 ; — Dickins, J.H.S. 1912, *The growth of Sparta*. — Foucart, *Le culte des héros*, 1918, pp. 12-15) ; — d'autres en font un dieu (Ed. Meyer, *Lykurgos von Sparta, Forsch. z. alten Gesch.* I, 213) ; — ou un héros (Wilamowitz-Mœllendorff, *Homer. Untersuchungen*, 1884, p. 269) — ou un personnage imaginaire, né de la tendance

(1) Voir au sujet du conte de Lycas les réflexions de Gernet, *Dolon le loup, Mélanges Cumont*, 1937.

à romancer le passé spartiate (G. Glotz, *Histoire grecque*, I, 337). — H. Gelzer (*Lykurg und die delphische Priesterschaft*, *Rhein. Mus.*, 1873), faisant état des impossibilités chronologiques que comporte la tradition, avait pensé pouvoir les lever en voyant en Lycurgue le représentant d'un sacerdoce étroitement associé à la double monarchie spartiate et intermédiaire entre elle et l'oracle de Delphes. Les données du problème ont été considérablement éclaircies depuis qu'on s'est rendu plus clairement compte que la figure de Lycurgue, — telle celle de Moïse dans le développement de la littérature hébraïque, — inconnue aux documents d'époque ancienne, apparaît et grandit à mesure qu'une audacieuse falsification transporte dans le passé les préoccupations des siècles postérieurs et construit une histoire des origines qui est un programme (et une référence) pour les novateurs qui se présentent comme réformateurs. Dès le VI^e^ siècle probablement, Lycurgue a été conçu comme le promoteur de l'*eunomie*, c'est-à-dire de l'accord constitutionnel intervenu au siècle précédent, par voie de compromis, et il a été utilisé, sans doute, pour accréditer diverses innovations de l'époque de Chilon. A Ed. Meyer revient le mérite d'avoir montré que c'est seulement au début du IV^e^ siècle, et à l'occasion des polémiques suscitées par la nouvelle orientation de Lysandre, que Lycurgue devint le garant obligé de ce que les traditionnalistes tenaient pour la vérité constitutionnelle. Des pamphlets où son nom servait à accréditer diverses falsifications historiques et qui ne trompaient guère les esprits sérieux, le superficiel Ephore tira la première vulgate de l'histoire spartiate. Enfin, et peut-être surtout, lorsque, déchue de son rôle politique, la cité de Léonidas se renfrogna dans la contemplation chimérique du passé, en même temps qu'elle devenait un terrain d'élection pour les utopistes, l'image officielle et édifiante du législateur acheva de se guinder dans la posture conventionnelle et absurde d'un pédagogue homme d'Etat.

Encore est-on fondé à demander quel avait été le point de départ de ce travail d'idéalisation et de falsification historique. L'absence de tout repère chronologique s'oppose à ce qu'on admette, sauf en vertu de combinaisons purement arbitraires, un personnage historique dont le rôle aurait été amplifié. D'ailleurs, il est extrêmement remarquable que Lycurgue ne soit jamais donné comme ayant exercé l'une

quelconque des fonctions publiques. L'existence d'un temple de Lycurgue à Sparte est attestée, et déjà par Hérodote (I. 66) (cf. Strab. VIII, 366, — Aristote, ap. Plut. *Lyc.* 21). Mais le culte paraît avoir été plutôt une conséquence qu'une cause du développement de la légende. L'oracle delphique a vraisemblablement rapport aux origines de ce culte qui ne saurait remonter à une antiquité bien reculée. D'ailleurs Lycourgos, comme invocation cultuelle, se concevrait mal autrement que comme épithète, et aurait entraîné l'identification avec quelque grand dieu ; on aurait eu un Zeus ou un Apollon Lycourgos. Mais il n'en est rien et, hors le sacrifice de rigueur dans des cérémonies éphébiques d'attestation tardive, Lycurgue paraît complètement étranger aux principales fêtes de Lacédémone. Nicolas de Damas (fr. 17) qui mentionne aussi le temple de Lycurgue, dit qu'on sacrifiait annuellement sur son autel « comme à un héros ». Mais le renseignement est certainement inexact. En fait il n'existait aucune relique de Lycurgue à Sparte, ce qu'on expliquait soit en le faisant mourir loin de sa patrie, soit en disant que son tombeau avait été frappé par la foudre, ce qui entraînait une sorte d'apothéose (1). De plus, l'extrême pauvreté de la légende de Lycurgue et surtout son caractère aussi peu populaire que possible, excluent à peu près qu'elle se soit formée autour d'un *héroon*. Il en eût été autrement sans doute si le héros avait réellement vécu dans l'imagination populaire.

A en juger par ce qui en a passé dans la très maigre biographie du Législateur, telle que nous la connaissons par Plutarque, la légende de Lycurgue se réduisait en effet à quelques épisodes : sa parenté avec l'une des familles royales, — sa régence pendant la grossesse de la reine et son désintéressement à la naissance de son neveu, — sa lapidation par les mécontents ameutés, qui l'oblige à fuir, et l'accident qui lui fait perdre un œil à la suite du coup de bâton qu'il reçoit du jeune Alcandre, — sa magnanimité envers ce jeune homme qu'il s'attache et dont il fait son disciple enthousiaste. On peut y ajouter ses voyages, qui sont de style dans la biographie d'un Sage à l'époque hellénistique ainsi que les particularités de son exil volontaire et de sa

(1) F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, 1912, p. 237, 285.

fin, explications nécessaires de l'absence du tombeau. Ce qui reste suffit néanmoins pour orienter très nettement les hypothèses dans la voie où se sont engagés des critiques aussi avertis qu'Eduard Meyer et Wilamowitz-Mœllendorff, celle d'une parenté entre Lycurgue de Sparte et Lycurgue l'Arcadien, modèle de Lycurgue l'Edonien et cousin d'autres personnages comme Lycos, Alycos, Lycomède, dont le nom implique une affinité avec le loup. La situation de Lycurgue vis-à-vis de la famille royale et en antagonisme avec elle, rappelle celle de Lycos fils de Chtonios ou de Lycos fils de Pandion. Comme eux il exerce la régence au nom d'un neveu, Charilaos ; de même que Lycomède élève Achille dans sa maison, Lycurgue s'attache le « vaillant guerrier » Alcandre, qui devient le modèle des disciples. Le rapprochement entre le châtiment du persécuteur de Dionysos rendu aveugle par Zeus et l'agression qui coûte un œil au législateur lacédémonien, objet lui-même d'une poursuite, a été fait depuis longtemps.

Dès lors, il semble qu'une solution s'offre assez naturellement. Des confréries d'hommes-loups ont joui d'une certaine notoriété dans les régions qui avoisinaient immédiatement la Laconie ; à Sparte même, les pratiques de la cryptie nous ont paru dénoncer la tradition d'une certaine lycanthropie. Le masque du loup présidait peut-être aux rites pratiqués par ce que nous croyons avoir été une confrérie et qui correspondait à la vieille organisation des *couroi*. On doit penser, en tout cas, que ce « masque » jouait un rôle dans la dure éducation donnée aux jeunes garçons et dans les terreurs contre lesquelles on les aguerrissait. Il y a des raisons de croire que les batailles rituelles des éphèbes, où griffes et dents entraient en jeu, et qui commençaient par le sacrifice d'un chien, étaient des batailles de loups. La procession dite des « Lydiens » qui clôturait les épreuves chez Orthia, était peut-être, comme nous l'avons conjecturé, une « parade des loups ». Théras, forcé de laisser son fils chez les Lacédémoniens, avait eu sur lui cette parole prophétique, « tu seras brebis parmi les loups » d'où le nom d'Oiolycos, père d'Egée. Tous ceux qui nous ont parlé de l'*agôgè* en ont rapporté l'institution à Lycurgue. C'est probablement qu'avant de devenir le plastron dont se sont servis les apologistes ou les réformateurs de la constitution spar-

tiate, Lycurgue était une figure, — disons plus exactement un masque — avec lequel étaient familiarisés ceux qui avaient subi le dressage de l'*agôgè* et les initiations qu'il pouvait comporter. Nous rejoignons ici le croquemitaine qu'est le Lycurgue des « enfances » de Dionysos, et peut-être aussi comprenons-nous pourquoi le Lycurgue de Sparte, — législateur et réformateur, — est plus encore, et avant tout, pédagogue, parce qu'originairement il appartient à l'espèce des monstres ou des diables dont on terrorise les novices jusqu'au moment où, instruits par l'initiation même, ils prennent avec le masque dont on les a effrayés, une liberté qui va jusqu'aux représailles. Il est possible qu'à un moment donné, comme pourrait le faire croire l'épisode le plus caractérisé de la légende du législateur, le masque aux yeux sanglants qu'était originairement le *Lycurgue*, — à Sparte comme dans le pays où s'est opérée son intrusion dans le mythe de Dionysos, — ait été l'objet d'une lapidation. Peut-être même son mannequin était-il brûlé, modalité assez fréquente de rites de sortie à la suite d'une période de manifestation de masques, et qui rendrait compte de la singularité de certaines versions données de la fin de Lycurgue, celle notamment qui voulait que son corps ait été brûlé et les cendres jetées à la mer par ses amis (Plut. *Lyc.* 31).

L'intérêt de l'épisode où est mêlé l'autre Lycurgue, est d'avoir conservé le souvenir des sentiments de crainte et d'aversion qu'inspirait le masque qu'il laisse reconnaître. Le travail d'idéalisation qui a fait sortir du même masque l'austère personnage dont les autels ont attiré d'autres hommages mêmes que ceux des Spartiates des derniers temps, se concevrait mieux si ceux qui ont probablement été les artisans de cette transfiguration (ou que nous croyons reconnaître comme tels), — le « sage » Chilon, le roi Pausanias, peut-être Agésilas, — se rattachaient à la société dont le lycanthrope Lycurgue pouvait se réclamer en quelque façon. S'il en était ainsi, nous aurions une intéressante présomption en faveur de l'hypothèse émise précédemment sur le caractère de la société à laquelle nous a paru se rattacher la « chevalerie » de Lacédémone et sur l'influence qu'elle aurait exercée au cours de l'évolution du régime ; en tout cas, une précieuse indication de Plutarque, à la fin de la « biographie » du législateur, témoigne justement de l'existence, à Sparte,

d'une société constituée sous les auspices de Lycurgue. « (Sa race, dit-il, s'éteignit bientôt) mais ses compagnons (*hétairoi*), et ses familiers (*oikeioi*) maintinrent sa tradition et fondèrent une société qui subsista longtemps (διαδοχὴν τινα καὶ σύνοδον ἐπὶ πολλοὺς χρόνους διαμείναναν κατέστησαν) : les jours où l'on tenait assemblée s'appelaient Lycourgides (31).» Des auteurs, d'ailleurs d'autorité médiocre (Hermippe), rapportaient même à Lycurgue la fondation d'une société de ce genre en y cherchant, semble-t-il, l'origine de la *gérousia* (*Lyc.* 5). Enfin, il ne sera peut-être pas inutile de remarquer une similitude de forme onomastique entre *Lycoergos* et *Agathoergoi*, nom par lequel on désigne, au témoignage d'Hérodote, ceux des *hippeis* qui achèvent leur temps de service.

Au surplus, la tradition, si pauvre qu'elle soit, conserve la trace des efforts qui durent être faits pour humaniser le masque rébarbatif qu'était vraisemblablement le vieux Lycoorgos. L'anecdote concernant Alcandre, le disciple modèle et le modèle des disciples dont se recrute la congrégation que nous avons entrevue, est, en elle-même, insipide. Mais elle paraît destinée précisément à porter témoignage de la parfaite douceur du caractère du Législateur. Vivant dans sa familiarité, cet adversaire converti et subjugué par sa bonté « répétait à ses camarades et à ses amis qu'il n'était ni cruel ni violent, mais le plus doux et le plus traitable des hommes » (*Lyc.* 11). Mais surtout le fameux oracle qui implique la reconnaissance par Delphes de la divinité de Lycurgue et qui, s'il est authentique, comme il semble, a dû être sollicité à l'occasion de la fondation de son *hiéron*, contient une autre attestation dont la portée a peut être passé généralement inaperçue.

Ἥκεις, ὦ Λυκόοργε, ἐμὸν ποτὶ πίονα νηὸν...
Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι...

Pourquoi, avant la déclaration, un peu réticente sur le droit au titre divin, — qui est le sujet de la consultation oraculaire, — ce certificat, sans réserve, de la bonne volonté de Zeus et des Olympiens à l'égard de Lycurgue ? La réponse ne nous paraît pas douteuse et nous voyons bien quel genre de satisfaction la Pythie, à tout le moins, accordait aux tenants de Lycurgue de Sparte, à une époque où il n'était proba-

blement pas évident pour tous qu'il fût radicalement différent du « tueur d'hommes » Lycurgue, fils de Dryas. C'est que, de celui-ci, le Poète avait dit expressément, et tout le monde le savait, qu'il s'était attiré la haine des dieux bienheureux, que le fils de Cronos l'avait châtié, et qu'il était l'ennemi de tous les immortels.

τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζώοντες
καί μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου παῖς · οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν
ἦν, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν.

(*Il.* VI, 140).

CONCLUSION

Strabon, dans un passage où nous croyons reconnaître l'inspiration d'Aristote (1) observe — à propos précisément du problème courétique — que la question ne comporte de solution que si on l'aborde par son côté général et en considérant les Courètes comme les variétés d'un genre qui peut être défini (dans l'espèce celui des danseurs extatiques et *propoloi* des divinités). Il n'est pas téméraire d'avancer que cette règle de méthode vaut pour nombre de problèmes qui concernent les origines et, en particulier, les origines religieuses, de l'hellénisme. Tant que n'auront pas été révélés des documents archéologiques susceptibles de déchiffrement et relatifs à l'état de choses dans le monde grec antérieurement au VII^e^, voire même au VI^e^ siècle, toute affirmation relative à des faits particuliers intéressant le développement historique de cette région restera pratiquement exclue. Le seul travail qui puisse être utilement fait sur les débris qui nous tiennent lieu d'informations, consiste à les classer dans la mesure du possible, à déterminer leur caractère, à reconnaître et à définir les espèces et les genres sociaux auxquels ils appartiennent. Cette obligation reconnue, la nature des résultats qu'on peut espérer de recherches du genre de celles auxquelles nous nous sommes attaché, se trouve à la fois limitée et précisée. D'un semblable point de vue, il n'est peut-être pas indifférent que nous ayons été amené à reconnaître dans le *laos* homérique une variété d'un type d'institutions connu par ailleurs, — dans les sociétés décrites dans l'épopée et dans les sociétés doriennes, des affinités avec des sociétés militaires et féodales de caractère défini, — dans un nombre appréciable de thèmes légendaires ou mythiques,

(1) Voir l'appendice à la fin du volume.

l'illustration de pratiques iniatiques, — dans la participation de la jeunesse à des actes cultuels de nature diverse, aspect si frappant du système des anciens cultes helléniques, la persistance de qualifications du temps de la puberté ; — dans l'épanouissement des jeux athlétiques, représentations dramatiques et cultes à mystères comme éléments constitutifs de la floraison de la civilisation hellénique, autant de développements à partir d'un complexe qui s'apparente aux rites de solennisation de l'adolescence ; — dans les pratiques de l'*agôgè* dorienne, la survivance de modalités archaïques d'éducation collective. Nous ne pensons pas non plus être sorti des limites que nous tracions ainsi à notre propre recherche en proposant, après d'autres, de reconnaître dans les figures pseudo-historiques de Thésée ou de Lycurgue des cas particuliers ressortissant de types plus généraux.

Sur un plan un peu différent, les études précédentes côtoyent assez fréquemment un problème dont la solution n'est pas sans rapport avec l'idée qu'on sera amené à se faire de l'évolution des institutions politiques dans l'antiquité grecque. Dès l'époque où se multiplient les inscriptions, elles nous éclairent sur l'existence et le développement de différentes formes d'association, — notamment associations pour fins religieuses ou associations par groupements d'âge. Il y a toute apparence que ce mouvement n'a pas pris naissance au moment où il se manifeste dans l'épigraphie. Mais les premiers chapitres d'une histoire des associations dans le monde hellénique n'ont guère chance de pouvoir jamais être écrits. C'est seulement de façon tout à fait générale que nous entrevoyons — avec une clarté d'ailleurs que de récents et beaux travaux ont accrue — l'importance des *thiases* dans les mouvements religieux ou mystiques qui ont révolutionné la pensée grecque avant le v[e] siècle et jusque dans la formation du mouvement philosophique (1) ; d'autre part, les auteurs anciens ont marqué à plusieurs reprises le rôle des clubs aristocratiques ou *hétairies* dans les révolutions qui ont agité les cités dans la même période et que nous connaissons si mal (2). Le point de vue auquel nous nous sommes

(1) P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934. — P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs.*

(2) H. Büttner, *Geschichte der politischen Hetaerien in Athen*, 1840 ; — G.-M. Calhoun, *Athen, Clubs in Politics a. Litigation*, Bull. Univ. of Texas, hum. ser. XIV. 1913.

fréquemment placé dans la suite de ces recherches implique une tradition d'institutions politiques et religieuses comme antécédents des formes plus récentes d'associations ; il trouve une justification dans l'idée que nous avons été conduit à défendre quant à l'origine même des formes politiques en Grèce, en insistant, en contradiction de l'opinion qui fait sortir le régime de la cité du développement des organismes familiaux, sur le rôle des compagnonnages de jeunes guerriers dans la très ancienne cité hellénique dont Aristote professait, avec raison, « qu'elle avait été d'abord une cité des guerriers, et même des chevaliers ».

———

Appendice.

La tradition antique sur les Courètes et l'excursus de Strabon *(l. X)*.

L'importante digression que Strabon a consacrée, dans son dixième livre (ch. III, pp. 467-475), aux Courètes et à leurs congénères n'est pas seulement un morceau d'érudition qui nous a conservé une partie de ce que les savants hellénistiques savaient, ou croyaient savoir, touchant les Courètes et les divers personnages mythologiques qu'on en rapprochait. C'est aussi un document de première importance pour l'histoire des idées philosophiques et religieuses et un des plus remarquables essais de critique et d'histoire religieuse que nous ait transmis l'antiquité. Il mérite d'autant plus d'être considéré en lui-même qu'il renferme, indépendamment des éléments d'érudition dont il foisonne et qui ont fait sa célébrité parmi les érudits, une théorie complète des cultes à mystères, la plus explicite, pour ne pas dire la seule, que nous aient transmise les anciens.

Que ce brillant essai doive beaucoup à la pensée et aux recherches personnelles de Strabon, c'est ce dont il est permis de douter. On s'accorde à reconnaître que, dans le livre X notamment, il a pris constamment comme guide le Commentaire d'Apollodore sur le *Catalogue des vaisseaux* (1). De même que dans le catalogue homérique la description du contingent crétois fait suite à la description du contingent étolien et acarnanien, de même le Géographe passe de l'Etolie et de l'Acarnanie à la Crète. C'est en Acarnanie et dans le texte homérique, qu'il rencontrait l'indication que les Courètes avaient été les anciens habitants de la région de Calydon et de Pleuron, et c'est vraisemblablement dans le célèbre commentaire qu'il trouvait, en cette partie du texte, une longue dissertation destinée à établir la distinction entre les Courètes de l'histoire et les Courètes de la fable, c'est-à-dire, comme il s'exprime, ceux dont il est traité dans « les écrits courétiques ou sur les Courètes », autrement dit les Courètes du cortège de Jupiter en Crète, avec, probablement, la remarque

(1) Niese, *Apollodors Commentar zum Schiffskatalog als Quelle Strabons, Rhein. Mus.*, 1899, pp. 267-307.

que la matière dont traitent les écrits *courétiques* est la même que celle dont on traite en parlant des Satyres, des Silènes, des Bacchoi et des Tityres (C. 466). C'est par ce biais que, sur le problème particulier de l'identité ou de la distinction des Courètes d'Acarnanie et des Courètes mythiques de Crète, se greffe un problème plus général, celui du rapport des Courètes et des êtres religieux similaires, et c'est ce problème qui fait précisément l'objet de la dissertation copieuse qui occupe toute la fin du III[e] chapitre du X[e] livre de la *Géographie*.

Ce qui frappe le plus à la lecture de ce morceau, c'est la façon assez déconcertante dont il est composé, et dont résulte une indiscutable impression de confusion. Cette impression se dissipe et s'explique à la fois, quand on s'est rendu compte que le développement que nous lisons dans Strabon se compose, en réalité, pour l'essentiel, de deux parties, assez mal raccordées, inspirées de points de vue au fond très différents et qui se contredisent sur bien des points.

Disons tout de suite, que sur les dix-sept paragraphes qui, dans l'édition Meineke, correspondent à l'ensemble du texte considéré (§ 7 à 23 du chapitre III du livre X, p. 466-474 C.), la première partie est représentée par les § 7 à 12 (466-469), le § 8 qui interrompt la suite du raisonnement et l'alourdit devant être considéré comme une addition ou une parenthèse ; la seconde partie remplit les § 13 à 22 (469-473), 23 formant une conclusion, assez postiche, puisque la contradiction impliquée dans la juxtaposition des deux développements qui précèdent n'est pas levée, et, en fait, semble à peine sentie. D'une façon générale, elle semble se référer plutôt à la méthode suivie dans la première partie, encore qu'il soit possible d'y voir une expression plus particulière du point de vue de Strabon qui ne semble pas avoir marqué de façon très personnelle le reste du développement qu'il a transcrit ou résumé.

Ce qui distingue la première partie, c'est que la question principale est abordée avec une incontestable largeur de vue et un certain dédain de l'érudition qui s'étale, au contraire, dans la seconde partie de la dissertation. L'auteur part de l'observation que la nature des écrits *courétiques* permet de les rapprocher d'un *logos* sur les Satyres, les Silènes, les Bacchoi et les Tityres — autrement dit sur les figurants du thiase de Dionysos — et que c'est, notamment, le point de vue auquel se placent les auteurs qui ont écrit sur les traditions crétoises ou phrygiennes et qui, à propos de diverses cérémonies religieuses (*hiérourgiai*), les unes mystiques, les autres concernant l'éducation de Zeus en Crète ou les orgies de la Mère des Dieux, en Phrygie et dans la région de l'Ida de Troade, mentionnent les Courètes au titre de *daimones* et de figurants du cortège des dieux (*propoloi*). Quant à la question de savoir s'il y a entre ces personnages religieux, identité complète ou différence minime, question sur laquelle ces écrits sont loin de s'accorder, l'auteur laisse entendre qu'il la considère comme secondaire et négligeable. « Si on laisse le détail pour s'en tenir à l'essentiel et au caractère général », on reconnaît

qu'on a affaire, sous des noms divers, Courètes, Corybantes, Cabires, Dactyles de l'Ida, Telchines, à des « inspirés (*enthousiasticoi*), des possédés du délire bachique, des gens qui, en s'agitant tout armés, avec battements et fracas de tambours, cymbales et chocs d'armes, à quoi s'ajoutent la flûte et les vociférations, causent une vive impression quand s'accomplissent les rites dans lesquels ils paraissent comme desservants » (§ 7, 466) (1).

Ce complexe, qui correspond au genre de manifestations religieuses que les anciens désignaient par les termes *orgia*, *orgiasmos*, fait précisément l'objet de la remarquable analyse des § 9 et 10, qui se laisse détacher comme un tout et constitue le noyau de la première partie de la dissertation. C'est ce développement, qui confère à l'ensemble du chapitre un haut intérêt pour l'histoire des anciennes idées religieuses et de la théologie hellénique ; pour la commodité de l'exposé, nous le désignerons sous le nom d'*excursus théologique*. De l'aveu exprès de Strabon, il s'agit d'une recherche de caractère théologique et philosophique qui ne relève pas de l'érudition pure (§ 7). L'inspiration philosophique résulte, d'abord, de la méthode d'après laquelle la recherche est conduite. La forme du raisonnement tend à déduire le particulier du général, qui est posé au début de la recherche : « Cherchons le point de vue duquel nous verrons se confondre tous ces noms d'êtres divins et apparaître l'idée théologique que leur étude nous fera connaître » (§ 9). Il va sans dire que dans l'esprit de Strabon, comme probablement déjà dans celui de son auteur, cette recherche relève de ce qu'on entendait, à son époque, par théologie naturelle, autrement dit de l'interprétation des données traditionnelles de la religion en fonction d'une conception systématique et philosophique de l'univers et de la nature, d'un *physicos logos*. C'est la méthode vulgarisée par le stoïcisme qui ne l'avait d'ailleurs pas inventée, et dont le principe, bien qu'il ait été complètement perdu de vue dans toute la seconde partie de la dissertation, est défini avec une remarquable précision dans le paragraphe qui lui sert de conclusion : « Si nous nous sommes laissé aller à nous étendre sur ce sujet, malgré notre peu de goût pour les fables, c'est que la question confine à la théologie. Tout système sur les dieux suppose un examen préalable des croyances antiques et des mythes : c'est que les Anciens ont jeté un voile sur les conceptions qu'ils se sont faites de la nature des choses et qu'à la science, ils ont régulièrement superposé le mythe. Déchiffrer exactement ces énigmes n'est pas chose facile ». Nous dirons tout de suite que ce qui précisément fait la haute valeur de l'*excursus théologique*, c'est que cette méthode qui, l'allégorie et le calembour étymologique aidant, a souvent donné lieu aux plus puériles applications, est employée ici avec une mesure et une finesse dont on trouverait difficilement d'autres

(1) ὡς δὲ τύπῳ εἰπεῖν καὶ κατὰ τὸ πλέον, ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινας καὶ βακχικοὺς καὶ ἐνοπλίῳ κινήσει μετὰ θορύβου καὶ ψόφου καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὅπλων, ἔτι δ'αὐλοῦ καὶ βοῆς ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων.

exemples dans ce qui nous a été conservé de la littérature théologique de l'antiquité profane. En fait, l'interprétation est moins physique que psychologique et l'explication naturelle est tirée de la convenance du rite aux dispositions dans lesquelles il sied d'approcher le divin.

De ce point de vue, le texte de Strabon peut être admis comme le témoin d'une théorie des cultes orgiaques qui insistait sur leur unité et qui peut se résumer ainsi :

Il y a, chez les Grecs et les Barbares, deux espèces de cérémonies correspondant aux fêtes religieuses (aux fêtes avec *hiéropoiiai*). Les unes comportent l'enthousiasme, les autres non ; les unes la musique, les autres non ; les unes sont mystiques, c'est-à-dire secrètes, les autres non. L'auteur considère donc comme parties d'un même complexe religieux caractéristique d'un type de cérémonies, ce qu'il appelle enthousiasme, la musique (dont il ne sépare pas la danse) et le caractère mystique des rites. Il ajoute que, — outre la joie qui se manifeste dans toutes les fêtes religieuses, — les trois éléments du complexe orgiaque correspondent, en effet, à la manière la meilleure d'honorer la divinité, en l'imitant : l'enthousiasme est à rapporter aux effets de la possession directe par un esprit, un *pneuma* (*épipneusis*) : ὅ τε ἐνθουσιασμὸς ἐπιπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ ; c'est une inspiration proche parente de celle qui fait connaître l'avenir au devin. Le secret des rites (ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν) est une manière de symboliser et d'honorer le sacré (σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον) en imitant le caractère propre du divin qui est de se dérober à nos regard : les dieux agissent dans la nature, mais ne se manifestent pas aux sens. Enfin la musique, l'art des Muses au sens large, qui comprend la danse, la mesure et le chant, établit le contact avec le divin par le plaisir qu'elle procure et parce qu'elle est l'art dans sa perfection. L'état de bonheur, comme l'indique le mot *eudaimonia* est, par excellence, l'imitation de l'état divin. On imite donc la divinité quand on se réjouit, quand on participe à l'allégresse des fêtes religieuses, quand on se livre à la philosophie ou qu'on s'adonne à la musique. D'où l'importance accordée à la musique par Platon et les Pythagoriciens qui l'ont identifiée à la philosophie ; d'où le rôle dévolu à l'harmonie dans la structure divine du monde, enfin les rapports de la musique à l'éducation, tout ce qui a pour effet d'élever l'esprit touchant de près aux dieux (§ 10).

Ainsi, la divinité prend possession de l'esprit de l'homme à la faveur de certains états d'âmes : c'est l'enthousiasme ; la présence de la divinité procure un certain sentiment de plénitude et de joie et c'est se mettre en communion avec le divin que chercher, par des pratiques appropriées, à atteindre à cet état de bonheur ; la musique dont l'ordonnance est l'expression même de l'ordre dans le monde est un moyen d'arriver à cette communion avec le divin, et c'est aussi se conformer à l'exemple de la divinité que s'entourer d'un certain secret pour y parvenir. Il y a donc là, du point de vue d'une conception très spiritualisée de la religion, un remarquable essai d'interprétation et de justification

de pratiques existant dans la religion positive. Ces pratiques — caractéristiques des cultes à mystères — sont une donnée. L'auteur de l'*excursus théologique* a parfaitement conscience qu'elles se détachent, comme un système particulier, de l'ensemble des fêtes et des actes cultuels dont se composait la religion qu'il voyait pratiquer autour de lui. La suite du texte nous renseigne d'ailleurs sur les cultes positifs où se rencontrent ces caractères et sur la façon dont, dans les rites, se matérialisent les éléments précités : « La plupart des Hellènes ont attribué à Dionysos, et à Apollon et à Hécate, aux Muses ainsi qu'à Déméter, tout l'appareil orgiaque et bachique, les danses et le secret des cérémonies ».

Une conséquence de cette manifestation du divin propre au caractère orgiaque et bachique des cultes à mystère, c'est qu'ils comportent un cortège formé par les fidèles qui sont, suivant l'expression de notre auteur, les *propoloi*, les suivants du dieu. Il ne faut pas entendre seulement qu'ils se groupent en un thiase ou un *cômos* à la suite du dieu présent spirituellement au milieu de ses fidèles (tel Iacchos parmi les mystes d'Eleusis). Mais eux-mêmes sont mués en *daimones*, en personnages mythiques qui sont le cortège traditionnel du dieu et comme son reflet. L'auteur suivi par Strabon a une théorie très large au sujet de ces *propoloi* : par delà le cortège matériel que forment les participants à une cérémonie donnée, il faut apercevoir l'ensemble des initiés à chacun de ces cultes, groupés en un cortège idéal, qui est, à proprement parler, la communauté, ou pour employer une expression qui ne semble pas déplacée ici, l'église de la divinité qui y préside. A Déméter appartiennent les initiés d'Eleusis, les mystes, les porteurs de torches (*dadouchoi*) et les hiérophantes ; à Dionysos, les Silènes, les Satyres, les Tityres, les Bacchantes, les Lénées, les Thyiades, les Mimallones, les Naïades et les Nymphes. Enfin, tous ceux qui ont reçu cette espèce d'initiation qu'est l'instruction aux arts et aux lettres, sont les *propoloi* des Muses et d'Apollon et, de plus, cette dernière divinité peut réclamer comme *propoloi* tous ceux qui s'adonnent à la mantique.

Une observation qui précède immédiatement ajoute une précision importante à cette théorie générale de l'orgiasme. « Sont communes, dit l'auteur de l'excursus théologique, à toutes ces divinités, les *dendrophories*, les *chorées* et les *télétai* ». Ces trois expressions, qui visent manifestement trois moments de l'action sacrée achèvent de nous donner du complexe orgiaque, l'idée certainement concrète et précise dont témoigne l'ensemble du fragment que nous analysons. Il faut entendre qu'il y a correspondance entre ces trois moments du rituel et les trois éléments qui ont été précédemment mis en relief dans l'analyse de ce complexe : manifestation du dieu, musique et mystère. Si le rapport entre la chorée, la danse liturgique, et la musique va de soi, le renseignement d'après lequel tout culte orgiaque comporte une *dendrophorie*, autrement dit une procession à l'occasion de la quête et du transfert d'un objet sacré du type de l'arbre de mai, est en soi-même des plus intéressants ; d'autant plus intéressant que cette action liturgique, si notre système d'interprétation est

exact, est précisément mise en rapport avec la manifestation du divin dont l'enthousiasme est la conséquence. Enfin, c'est à la faveur du mystère que s'accomplissent les cérémonies chargées d'efficace sacramentelle que la langue religieuse désigne d'un vocable précis, *télétai*. Les *télétai* s'opposent aussi bien aux sacrifices ordinaires (*thusiai*) qu'aux cérémonies d'expiation et de propitiation des divinités chtoniennes (*hilasmos, apotropai*). *Télétè, télétai* se disent essentiellement des rites qui comportent une initiation de la part de ceux qui les célèbrent et qui, en conséquence, échappent en totalité ou en partie à la publicité.

Or, continue Strabon (§ 11), la Crète a cet usage particulier d'admettre, outre les divinités précédentes, Zeus, parmi les dieux dont les rites comportent l'orgiasme et un cortège de propoloi, analogues aux Satyres des rites dionysiaques : ce sont ces *propoloi* que l'on désigne du nom de *Courètes*, qui ne sont autres qu'un certain nombre de jeunes gens qui manient des armes en dansant. A ce rite se trouve lié le mythe de la naissance de Zeus, dans lequel on fait voir Rhéa s'efforçant de dissimuler à Cronos la naissance de son enfant en faisant appel aux Courètes. Voilà, conclut ici Strabon, ce qu'est l'orgiasme en Grèce. D'autre part, en Phrygie et notamment chez les Bérécynthiens, ainsi que dans la région de l'Ida en Troade, l'orgiasme caractérise aussi le culte de Rhéa, sous ses divers noms astiatiques. Les propoloi de la déesse sont aussi désignés, *par les Grecs*, du nom de Courètes, sans qu'on retrouve ici le mythe crétois, mais simplement parce qu'il s'agit aussi de serviteurs du cortège d'un dieu, comme sont les Satyres. On emploie aussi, pour les désigner, le mot Corybante.

On ne saurait être trop attentif au fait que l'interprétation présentée dans le développement que nous venons d'analyser forme un système parfaitement cohérent et qui se suffit à lui-même. Les Courètes que la tradition met en rapport avec le mythe de la naissance de Zeus sont crétois. Ils représentent, en Crète, une variété d'un genre d'êtres religieux qui ont leur analogue partout, en Grèce et en Asie, où l'on constate des rites de caractère orgiaque. Aussi les Grecs ont-ils pu, par *homonymie*, étendre le nom de Courètes aux personnages du cortège de la grande Mère de Phrygie, qu'ils appellent aussi Corybantes.

Un système de ce genre exclut nécessairement deux autres types d'explication que Strabon mentionne et caractérise au moins incidemment (§ 20) : celle des historiens et celle des mythographes. Tandis que la méthode théologique revient à étudier les traditions religieuses en les ramenant à leur principe et à leur raison d'être, les *historicoi* conçoivent ces sortes de questions comme des problèmes d'origine, d'influence, de propagation des institutions et des cultes ; les mythographes se bornent à rapporter les récits légendaires sans se soucier autrement de leur localisation exacte.

La confusion qui règne dans l'exposé de Strabon paraît bien résulter du fait qu'il juxtapose néanmoins, sans avertir nettement le lecteur de leur incompatibilité, l'explication théologique et l'explication érudite. En effet, le développement qui se poursuit

à partir du § 13 relève évidemment de la seconde méthode. Le caractère artificiel de la combinaison résulte du manque de convenance de la liaison qui est destinée à la masquer : « Notre point de vue est confirmé par l'étude des poètes, μάρτυρες δ' οἱ ποιηταὶ τῶν τοιούτων ὑπονοιῶν », dit l'auteur, en manière d'introduction de cette seconde partie qui se présente comme une revue de témoignages et d'opinions. En réalité, la suite, non seulement ne confirme pas, mais contredit manifestement la thèse précédemment exposée. Les extraits de poètes, par lesquels elle débute, proviennent d'un compilateur qui se proposait de démontrer, non seulement que le culte de Dionysos présente des analogies avec les cultes d'Asie, mais encore qu'il a des origines asiatiques ou thraco-phrygiennes, qu'il en est de même des rites crétois et qu'en particulier la musique sacrée est originaire de ces régions. De plus, tandis que l'auteur du commentaire théologique faisait rentrer dans une même catégorie générale les orgies de Dionysos, les cultes de Crète et de Phrygie et aussi les cultes helléniques d'Apollon et de Déméter, l'historien suivi par Strabon dans cette partie de son exposé n'a en vue que les rapports entre la religion de Dionysos et les religions asiatiques. La suite de l'exposé historique, à partir du § 19, se présente comme une revue, non plus de textes, mais d'opinions émises par des érudits, dont quelques-uns seulement sont désignés par leur nom. De plus, la question qui passe au premier plan n'est plus celle des rapports des rites courétiques avec l'ensemble des rites orgiaques, ni même celle de l'influence relative des religions de la Crète et de l'Asie mineure sur les rites dionysiaques. Il s'agit maintenant de décider dans quel rapport les Courètes se trouvent non seulement avec les Corybantes, mais avec les Cabires, les Telchines, les Dactyles, êtres mythologiques dont il n'était pas question dans la section précédente.

Et la digression reste, en somme, comme nous l'avons déjà remarqué, sans conclusion ; en fin de compte, nous avons seulement quelques considérations sur la légitimité de la méthode « théologique », considérations qui eussent été mieux à leur place au début de la première partie à laquelle elles se rattachent en effet. En revanche, l'auteur s'abstient, soit de prendre personnellement parti entre les théories érudites, soit de formuler une critique préjudicielle contre la méthode qui les a inspirées. Faute de cette critique, qui eût été dans la logique du point de vue auquel il s'est placé d'abord, la dissertation reste sans conclusion bien précise.

L'opposition des deux points de vue est cependant flagrante. Pour l'auteur du premier développement, il va de soi que les Courètes ont rapport au culte de Jupiter enfant, en Crète, et c'est par une simple analogie que le nom de Courètes a été étendu aux desservants des rites de la Grande Déesse en Asie. Pour l'auteur du second développement, cette analogie est elle-même un problème et il appartient à l'archéologie ou à la mythologie de l'expliquer, soit comme l'effet d'une confusion, soit par une migration de peuples ou de cultes. Le premier auteur se préoc-

cupe de définir un genre et de classer les espèces qui s'y rattachent ; le second est dominé par la préoccupation généalogique. Enfin et surtout, l'auteur de l'excursus théologique traite des Courètes et personnages similaires dans leurs rapports avec des cultes et des cérémonies qui n'ont pas cessé d'être célébrés, soit qu'il en ait connaissance directement, soit qu'il les trouve mentionnés dans des ouvrages à caractère mystique ou ritualiste du type des *Crètica* et des écrits phrygiens. L'auteur de la dissertation érudite envisage la question du point de vue des origines et de l'histoire légendaire. Pour le premier, les mythes illustrent les institutions ; pour le second, l'intérêt se concentre sur les faits du passé et sur les mythes, dont les institutions sont les témoins et la confirmation.

Le fait que les deux types d'explication soient juxtaposés dans l'ouvrage de Strabon, sans être expressément distingués, ni surtout mis en opposition, trahit une combinaison rédactionnelle due apparemment à l'utilisation simultanée de deux sources d'information. Nous devons maintenant nous demander si cette combinaison est due à Strabon lui-même ou si elle se rencontrait déjà dans le modèle qui lui a fourni l'idée de son *excursus*, et quelles sont ces sources.

***

Il paraît résulter des termes mêmes dont se sert Strabon que le relevé des opinions émises par les historiens sur le problème courétique remonte pour l'essentiel à Démétrius de Scepsis qui avait fait une collection de ces traditions : (§ 20), ὁ Σκήψιος ὁ τοὺς μύθους συναγαγὼν τούτους. Cette revue et les discussions critiques dont elle était l'occasion concouraient apparemment à la démonstration des thèses chères au Scepsien. Le point de vue systématique dont témoignaient les travaux de cet érudit imbu d'un fort préjugé régionaliste se retrouve aisément dans l'affirmation que le culte de la déesse phrygienne était l'origine des cultes similaires dans le monde grec et que les seuls Courètes authentiques étaient les Corybantes de la Mère des dieux. Aussi s'explique-t-on que Démétrius, et Strabon d'après lui, aient surtout retenu les opinions favorables à ce système, en particulier quand elles se rencontraient dans des historiens crétois, non suspects de parti pris à cet égard. En fait, sur une dizaine d'autorités invoquées dans le développement qui occupe les paragraphes 19, 20 et 21, sept sont favorables à l'opinion qui revendique les Courètes pour la Phrygie ou les pays voisins. L'opinion personnelle de Démétrius est mentionnée plusieurs fois. Enfin, si l'on remarque que la dissertation qui précède immédiatement, et qui a pour objet d'établir l'origine thrace et phrygienne de la musique religieuse, témoigne des mêmes préoccupations, d'une grande étendue de lectures qui ne saurait surprendre de la part du Scepsien, enfin d'une connaissance particulièrement précise et minutieuse de la topographie de la Troade, on rapportera à la même origine la collection d'extraits des poètes qui remplit les paragraphes 13 à 17.

Nous avons déjà rappelé, d'autre part, qu'Apollodore, dans son commentaire au *Catalogue des vaisseaux*, était certainement la principale autorité suivie par Strabon dans cette section de son ouvrage. L'utilisation de Démétrius de Scepsis par Apollodore et donc de Démétrius, par Strabon, à travers Apollodore, a été établie il y a déjà fort longtemps par Niese non seulement pour le X[e] livre, mais pour d'autres sections de la *Géographie* (1). La question plus délicate est celle du rapport d'Apollodore avec l' *excursus théologique*, c'est-à-dire la partie qui dans la digression strabonienne précède immédiatement la dissertation érudite dont l'encyclopédique *Trôicos diacosmos* de Démétrius a fourni les matériaux. Les vues exposées dans cette section et en particulier la très sagace analyse qui y est faite des éléments des cultes orgiaques représentent-elles, comme on l'a soutenu, l'apport personnel d'Apollodore à la dissertation sur les Courètes, en sorte que, tout en utilisant les recherches de son devancier, il aurait eu l'art de renouveler la question en l'élevant au-dessus des polémiques entre érudits locaux ? La réputation du célèbre grammairien n'est pas sans être directement intéressée à la solution qui peut être donnée à ce petit problème. En fait, c'est sur l'attribution à Apollodore de la partie de l'excursus strabonien où la question des cultes mystiques est traitée avec tant d'originalité et de hauteur de vue que s'appuie E. Schwartz, dans la notice consacrée à ce savant (2), pour faire le plus grand éloge de sa méthode et de son intelligence. Et en effet, si Apollodore est l'auteur de ce morceau que l'on peut très légitimement considérer comme le joyau de la littérature théologique de l'antiquité classique, cela serait de nature à nous donner une bien haute estime et un vif regret du trésor perdu qu'eût été son ouvrage sur *Les dieux*.

Mais il faut ajouter tout de suite que l'examen des fragments authentiques qui nous ont été conservés de ce grand ouvrage, ou de ceux qu'on peut légitimement lui rapporter, est bien loin de suggérer une appréciation si avantageuse de la méthode généralement suivie par Apollodore dans l'étude des traditions religieuses. Par exemple, on peut considérer comme à peu près certain avec Münzel (*De Apollodore* II. Θ. *libro*, 1883) et le dernier éditeur des fragments d'Apollodore, Jacoby, (*Fr. Gr. Hist. Apoll.*, ff. 95-99) que le long développement utilisé par Macrobe dans le chapitre 17 du premier livre des *Saturnales* et consacré à discuter le véritable caractère d'Apollon, dérive du traité d'Apollodore. La probabilité résulte du fait que non seulement Apollodore est indiqué comme auteur de l'une des étymologies proposées, avec renvoi au XIV[e] livre du traité sur *Les Dieux*, mais encore parce que la notice dont s'est inspiré Macrobe, a été également utilisée par des scholiastes d'Homère, qui citent assez fréquem-

(1) Niese, *Apollodors Commentar zum Schiffskatalog als Quelle Strabons, Rheim. Mus.* XXXII, pp. 267-307.

(2) E. Schwartz, *Apollodoros*, P.W. I col. 2869.

ment Apollodore comme l'autorité sur laquelle ils s'appuient. Nous apprenons ainsi que, dans son quatorzième livre, traitant de la figure d'Apollon, Apollodore s'attachait à ramener à une explication physique, les différents aspects de la personnalité du dieu. Cette *ratio naturalis* postule qu'Apollon est la chaleur vivifiante du soleil. La démonstration en déduit les preuves par l'interprétation du nom et des épithètes du dieu, avec une prédilection marquée pour les étymologies aventureuses, chères aux Stoïciens, dont plusieurs sont invoqués comme références : « Plato solem Ἀπόλλωνα scribit cognominatum ἀπὸ τοῦ ἀεὶ πάλλειν τὰς ἀκτῖνας...Chrysippus Apollinem ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ πυρὸς ὄντα— primam enim nominis literam retinet significationem negandi — ἢ ὅτι μόνος ἐστὶ καὶ οὐχὶ πολλοί,... Speusippus quod ex multis ignibus constet vis eius, ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρος αὐτοῦ συνεστῶτος, Cléanthes ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου ». Pareillement, selon qu'on le considère comme guérisseur ou, au contraire, comme auteur des maladies, conformément à la double influence du soleil, on l'appelle Péan, ἀπὸ τοῦ παύειν τὰς ἀνίας, ou ἀπὸ τοῦ παίειν *a feriendo* ». Les citations des poètes viennent à l'appui de ces interprétations allégoriques. Le tout dénote un compilateur diligent et un grammairien curieux de ces jeux d'étymologie, beaucoup plus qu'une pensée originale et un tour d'esprit vraiment philosophique.

Stobée nous a conservé, d'après Porphyre, un passage du début du XX^e^ livre d'Apollodore, qui, dans cette partie consacrée aux divinités du monde infernal, traitait d'abord des quatre fleuves infernaux (*Fr. Gr. Hist.* Apoll. fr. 101). L'étymologie fantaisiste, l'allégorie par à peu près, le commentaire des poètes y occupent une place d'honneur. Notre érudit pose en principe, dès le début, qu'il ne faut pas négliger le secours de l'onomastique. L'Achéron est le fleuve des chagrins, à preuve les poètes qui ont joué sur le rapprochement du mot Achéron et du pluriel ἀχη. Le Styx tire son nom des cris de colère qui accompagnaient le deuil et de l'habitude de maudire l'Enfer (ἀπὸ τοῦ στυγνάζειν... καὶ στύγεσθαι). C'est encore la lamentation qui a fait donner son nom au Cocyte, — ἀπὸ τοῦ κωκύειν— et, en effet, elle dérive de la colère, comme le Cocyte est une dérivation du Styx. A en juger par les fragments plus courts, mais relativement nombreux, dont on trouvera la collection dans l'édition de Jacoby, les mêmes procédés essentiels, interprétations étymologiques et attachement scrupuleux à l'exégèse des textes poétiques et surtout des textes homériques, se retrouvaient tout au long de l'ouvrage.

Le traité sur *Les Dieux* d'Apollodore paraît ainsi avoir été d'abord une somme des travaux antérieurement suscités par cette exégèse fort développée par les Stoïciens, en même temps qu'un répertoire, amélioré par les conjectures de l'auteur, des étymologies propres à lui donner crédit. Ce parti pris, si évident qu'il ait été, ne l'empêchait pas de donner place à d'autres types d'explication. La notice sur les fleuves infernaux, dans la forme où Porphyre paraît l'avoir trouvée chez Apollodore, est sous ce

rapport intéressante à rapprocher du plan général de l'*excursus* du X[e] livre de Strabon. L'explication philosophique du mythe concernant le Styx vient en premier lieu, justifiée par les étymologies proposées pour les noms propres de la topographie infernale. Puis est mentionnée l'opinion des *historicoi* pour lesquels le Styx n'est pas une allégorie, mais un fleuve réel : « On a généralement cherché le Styx à la surface de la terre, en y voyant un fleuve qui a la propriété d'écarter ceux qui osent se parjurer par ses eaux. Un Styx célèbre est celui dont les érudits (*historicoi*) placent le cours en Arcadie. Ainsi Hérodote..., Callimaque...» Le même souci d'être complet expliquerait d'une façon assez plausible que dans sa notice concernant les Courètes, insérée dans le commentaire au *Catalogue* et inspirée de recherches voisines de celles que nécessitait la préparation de son ouvrage sur les dieux, Apollodore, résumé ou transcrit par Strabon, ait cru devoir faire succéder à une étude de théologie naturelle, une mise au point des travaux des érudits sur le même sujet. Pour cette partie de l'exposé, Démétrius de Scepsis lui fournissait l'essentiel. Nous aurions ainsi confirmation du fait que c'est bien par l'intermédiaire d'Apollodore que la substance des recherches du Scepsien ce serait trouvée incorporée au texte de Strabon.

Mais il ne s'ensuit pas que l'*excursus théologique*, s'il a en effet, comme il paraît certain, eu sa contre-partie dans le texte d'Apollodore, représente son apport personnel et le produit d'une recherche originale. On ne saurait trop insister sur la disparate très marquée entre la vigueur avec laquelle est esquissée, dans cette partie, une théorie générale des cultes orgiaques et la tenue assez lâchée du raisonnement dans la suite de l'exposé ; le contraste n'est pas moins net avec le peu d'intérêt qu'offrent, considérés en eux-mêmes, les fragments d'un peu d'étendue où nous retrouvons, incontestablement, la manière d'Apollodore : c'est celle d'un savant qui a emmagasiné beaucoup de lectures et se délecte dans les recherches philologiques, mais sans s'élever au-dessus de leur terre à terre. Une indication de Clément d'Alexandrie (*Protrept.* II, 13, 1 = fr. 142, Jacoby) prouve qu'il traitait des mystères et des orgies. Mais, tandis que l'auteur de la théorie reproduite par Strabon voit dans le mystère des cérémonies religieuses une imitation du secret dont s'enveloppe la nature, l'explication à laquelle s'attachait Apollodore semble avoir été beaucoup plus superficielle et déduite moins de la nature des rites que des récits mythiques : τὰ ὄργια... ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς Δηοῦς... εἰ δὲ καὶ ἀπό Μυοῦντός τινος Ἀττικοῦ, ὃν κυνηγίᾳ διαφθαρῆναι Ἀπολλόδωρος λέγει... On peut dire que ce qui distingue l'*excursus théologique* des autres fragments d'exégèse qu'on en pourrait rapprocher, c'est précisément le peu de place qu'y tiennent ces jeux de mots étymologiques dont l'œuvre d'Apollodore paraît avoir été si prodigue. Ils reparaissent, toutefois, dans le § 8 (466-467 C) où est soulevée la question de l'étymologie du mot Courète. Mais il suffit de lire dans sa suite le texte pour s'apercevoir que cette discussion étymologique qui se réfère surtout à la question initiale de l'homonymie des

Courètes d'Etolie et des Courètes fabuleux de Crète, interrompt en réalité la suite du développement commencé avec le § 7 et qui se continue au § 9. Aussi bien les étymologies proposées sont sans relation avec la théorie de l'enthousiasme qui constitue l'essentiel de l'*excursus théologique*. On y verra donc une surcharge introduite après coup et cette sorte de parenthèse porte trop évidemment le cachet des développements ordinaires chez Apollodore pour qu'on n'incline pas à y voir une addition faite par le grammairien au texte qui lui a suggéré l'explication « théologique » du caractère des *propoloi* dans les cultes orgiaques.

La preuve que ce texte a lui-même fait partie d'un ensemble distinct du contexte dans lequel il nous est parvenu et qu'il appartenait à un ouvrage dont la portée dépassait celle d'un simple commentaire des traditions courétiques, nous la trouverions au besoin dans la façon dont est introduit le développement principal, celui qui dans l'exposé de Strabon occupe le § 9. Il est, en effet, remarquable que la théorie sur les rites orgiaques soit rattachée à une théorie plus générale sur les fêtes religieuses qui n'a évidemment aucun rapport avec les questions examinées dans l'ensemble du chapitre, mais dont on s'explique la présence si nous avons affaire à un extrait d'un ouvrage traitant d'une façon générale des cultes et des cérémonies religieuses : « C'est un usage commun aux Grecs et aux Barbares de joindre aux actes du culte la détente d'un jour de fête, qu'il s'agisse de fêtes comportant ou ne comportant pas l'enthousiasme, comportant ou ne comportant pas la musique, célébrées secrètement ou en public : et c'est là suivre la leçon de la nature ». Si, comme il paraît avoir été établi, Strabon a emprunté la matière de l'excursus théologique au *Commentaire* d'Apollodore, la théorie qui y était exposée était elle-même un emprunt fait par Apollodore à un ouvrage qui traitait des cérémonies religieuses du point de vue philosophique et mettait en lumière les analogies des cérémonies crétoises et des cultes orgiaques.

***

Le rôle d'Apollodore étant ainsi réduit à celui d'un intermédiaire, on peut se demander s'il reste possible de formuler une hypothèse sur la provenance du texte qu'il a transmis à Strabon. Pour cela il faut partir nécessairement de l'idée que suggère l'étude même du texte quant à la personnalité et à l'époque de son auteur.

Ainsi qu'il a été remarqué précédemment, le dessein de l'auteur de l'excursus théologique, paraît avoir été d'accréditer une interprétation élevée des pratiques religieuses dont il était amené à parler. Il pose en principe que la méditation philosophique et la musique sont les moyens par lesquels s'établit le commerce avec le divin. Mais il tient aussi que les exercices religieux des congrégations adonnées à l'enthousiasme et aux

rites orgiaques tendent à établir une communication du même ordre. Son point de vue est à la fois celui d'un philosophe et celui d'un écrivain versé dans l'étude des cérémonies religieuses. On peut lui rapporter, semble-t-il, cette observation que ce qui, dans les ouvrages dits Crétois ou Phrygiens, concerne les Courètes « ressemble à un discours sur les Satyres, les Silènes et les Bacchants », ce qui peut être compris comme une allusion à des ouvrages de caractère plus ou moins mystique traitant de la nature et du symbolisme de ces personnages du cortège de Dionysos. Son propre ouvrage puisait dans ces livres « crétois et phrygiens » qui, ainsi qu'il résulte de la définition même qu'il en donne, avaient pour une large part le caractère de commentaires sur des actions rituelles et des cérémonies : « Les *Crètica*, dit-il, et les *Phrygia* remplis de détails de liturgie, soit que le sens en soit mystique, soit qu'ils se rapportent à l'éducation de Zeus en Crète ou aux orgies de la Mère des dieux en Phrygie » (§ 7).

Cette littérature de commentaires mystiques ou simplement érudits sur les rites et les cérémonies a presque complètement disparu. Les principaux témoins en ont été réunis par Aloïs Tresp dont les *Fragmente der griechischen Kultschriftsteller* (dans la collection des *Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*, 1914) permettent, au moins, de juger de la vitalité et de la variété d'un genre qui n'a cessé d'être cultivé pendant près de mille ans. Pour l'histoire de la tradition relative aux Courètes et du fragment d'exégèse autour duquel s'est formé l'excursus emprunté par Strabon à Apollodore, il nous intéresse de savoir que cette hiérographie remonte pour le moins jusqu'au Vᵉ et même jusqu'au VIᵉ siècle. Les renseignements que notre auteur paraît avoir mis en œuvre pour bâtir son remarquable essai d'étude comparée des religions peuvent difficilement avoir été puisés ailleurs que dans des monographies relatives à des cultes ou à des groupes de rites particuliers : περὶ ἑορτῶν, π. θυσιῶν, π. μυστηρίων, π. τελετῶν. Il est remarquable que le plus ancien en date de ceux de ces écrivains dont il est possible de retrouver la trace certaine, Stésimbrote de Thasos, contemporain et critique de Périclès, avait écrit précisément sur les *télétai*, et il se trouve que dans cet ouvrage, il s'étendait vraisemblablement sur les traditions crétoises. Il parlait, en effet, de la naissance des Dactyles et rapportait à ce sujet que Zeus ayant enjoint à ses propres nourrices de prendre de la poussière et de la lancer derrière elles, les Dactyles Idéens étaient nés de cette poussière. (*Etym. Magn.* = Tresp. fr 113). Il parlait sans doute aussi des Courètes. Il mentionnait en tout cas, comme il résulte du texte de Strabon (§ 19 = Tresp. fr 114), les mystères des Cabires. L'épicurien Philodème le citait plusieurs fois, dans son traité *Sur la piété*, à propos de mythes relatifs à l'instauration de la royauté de Zeus et de ses démêlés à ce sujet avec Rhéa (Tresp. fr 118-119). De toute façon, il nous importe de savoir que, dès le milieu du Vᵉ siècle, les cérémonies et les mythes crétois attiraient plus particulièrement l'attention des auteurs qui écrivaient en

général sur les *télétai*, même lorsqu'ils n'avaient pas, comme c'était vraisemblablement le cas de Stésimbrote, de raisons personnelles de s'intéresser à la Crète et à ses antiquités. On en conclura qu'ils avaient déjà à leur disposition des écrits de la catégorie de ceux que la source de Strabon désigne du nom de *Crètica* et qu'elle définit avec assez de précision comme se rapportant « à des cérémonies mystiques ou relatives à l'éducation de Zeus en Crète... » La tradition de ces *Crèticoi logoi* se continuera, puisque Istros, élève de Callimaque, écrira, au IIIe siècle, un livre *Sur les sacrifices crétois*, dans lequel il parlait des sacrifices humains attribués aux anciens Courètes (Eusèbe, *Prép. év.* IV, 16 = Tresp, fr 101). Le poème attribué à Epiménide et intitulé *Naissance des Courètes et des Corybantes* (Diog. Laert. I. 110) était probablement une élucubration tardive où l'on a cru reconnaître l'œuvre du faussaire Lobon (1). Mais qu'ils se soient réclamés ou non du crédit d'Epiménide, des ouvrages de ce genre ont existé antérieurement, peut-être en relation avec le mouvement de production théologique auquel a donné lieu l'orphisme. Strabon, dans le texte étudié, témoigne que le poème de la *Phoronide*, qui ne peut être postérieur à la deuxième moitié du VIe siècle (puisque Acusilaos paraît l'avoir déjà connu) identifiait déjà les Courètes aux suivants de la Grande Mère phrygienne. Quelques vers conservés (Kinkel, fr 2) montrent quelle idée l'auteur de ce poème se faisait de ces goètes phrygiens, habitants de la montagne de l'Ida : ce sont des génies civilisateurs, qui ont excellé dans les arts manuels, découvert le travail de la forge et, les premiers, façonné le fer.

Dès la première moitié du Ve siècle (vers 470 si on prend à la lettre l'indication de Suidas), Phérécyde de Léros avait écrit un ouvrage spécial sur *Les fêtes de Dionysos*. Il ne semble pas qu'il y ait lieu, pour les raisons que fait très pertinemment valoir A. Tresp. (*Op. cit.*, p. 53), de tenir compte des doutes qu'a soulevés, à propos de l'authenticité de cet ouvrage, E. Rohde (*Rh. Mus.* 1878, p. 210). Il est du reste probable que Phérécyde de Léros ne doit pas être distingué de Phérécyde d'Athènes, dont une *Théogonie*, qui était aussi un exposé des principaux mythes généalogiques est fréquemment citée. Parmi ces citations, plusieurs se rapportent à un passage où il était fait mention des nourrices de Dionysos, que Phérécyde assimilait aux Hyades (F.H.G. I, fr 46). Nous ne savons s'il parlait d'autres personnages du cortège de Bacchus et s'il peut être fait une assimilation entre l'écrit *Sur les fêtes de Dionysos* et le genre d'ouvrage que Strabon désigne du nom de *logos* sur les Satyres, Silènes, Bacchants et Tityres. Mais un des titres sous lesquels paraît avoir été désignée la *Théogonie*, ou, peut-être, un ouvrage qui lui faisait suite, *Autochtones*, laisse reconnaître que ces généalogies avaient souvent pour origine des êtres *gégénéis*, du type des Dactyles de l'Ida. D'ailleurs Phérécyde figurait dans la liste des

(1) Susemihl, *Gesch. der Gr. Litt. in der Alexandr. Zeit*, II, p. 389.

autorités que Démétrius de Scepsis paraît avoir confrontées et, du texte de Strabon, il résulte qu'il connaissait neuf Corybantes, qu'il faisait fils d'Apollon et de Rhétiá (?) et localisait à Samothrace en les distinguant des Cabires et Cabirides, dont les hiéra étaient célébrés principalement à Lemnos et Imbros. Il parlait aussi des Dactyles de l'Ida (*Schol. Apollon.*, I, 1129 = F.H.G. I, fr. 7), au sujet desquels il se faisait l'écho d'une curieuse théorie, qui semble s'être retrouvée aussi chez Hellanicus : les Dactyles (apparemment comme les doigts de la mains) se partageaient entre droite et gauche, les premiers au nombre de vingt, les seconds au nombre de trente-deux. Ceux-ci étaient essentiellement des sorciers (goètes) ; les vingt autres avaient, au contraire, le pouvoir de dénouer les charmes. C'est aux Dactyles *droits* qu'on attribuait, peut-être, plus particulièrement, et à ce titre, la connaissance des drogues et les talents du forgeron. En tout cas, cette opposition, entre la gauche et la droite, a une incontestable résonnance orphique ou pythagoricienne. On évoquera ici la même opposition qui, dans la topographie infernale telle qu'elle ressort du formulaire des tablettes de l'Italie méridionale, fait diverger à gauche le chemin des réprouvés et à droite la voie des élus.

On semble en droit de conclure que la matière dont traitaient les *Crètica* et les *Phrygia*, c'est-à-dire, semble-t-il, l'origine, la nature et le caractère des Courètes, Dactyles, Corybantes, Cabires et autres personnages mystiques, — d'ailleurs inconnus d'Homère et des deux poèmes conservés d'Hésiode — avait, par le biais que nous avons supposé, c'est-à-dire à la faveur du mouvement orphique, été intégrée à la littérature hiérographique et archéologique dès la première moitié du V^e^ siècle. Les témoignages précédents ne nous laissent guère démêler quelle part, dans cette littérature, était faite à l'élément mystique, quelle part aux données sur les cultes positifs, aux *hiérourgiai* dont ces personnages étaient inséparables. Mais il semble bien résulter de la définition de Strabon qu'il était de règle, en parlant des traditions sur les Courètes et personnages similaires, de mentionner les cérémonies et les rites auxquels ils étaient associés.

Si l'on tient compte, d'autre part, de la place accordée aux cultes locaux et à la technique rituelle par différents écrivains spéciaux et notamment par les auteurs d'Atthides, en particulier Philochore, on sera en droit d'affirmer qu'il s'était constitué, entre le VI^e^ et le IV^e^ siècle une tradition d'écrits, les uns de caractère exégétique et documentaire, les autres d'inspiration plus théologique et mystique, dans lesquels il était possible de puiser la connaissance de beaucoup de particularités des cultes et des cérémonies religieuses, non seulement d'Athènes, mais d'autres régions du monde hellénique.

En regard de cette production de tendance pragmatique, on doit admettre que le point de vue théorique prédominait dans d'autres ouvrages qu'il convient de rapporter à la fin du IV^e^ et au début du III^e^ siècle, et c'est de ce côté que l'on cherchera de préférence le point d'attache de l'*excursus théologique* qui, s'il

ne verse pas encore dans la platitude de l'exégèse allégorique, s'élève bien au-dessus du terre à terre de la documentation pure et simple.

Une scholie d'Apollonius de Rhodes (IV 973 = Tresp. fr. 130) mentionne un renseignement emprunté à Aristote ἐν τελεταῖς; d'autre part Macrobe (*Sat.* I, 18, 1 = Tresp. 131) cite Aristote *qui Theologoumena scripsit.* On est porté à en conclure, encore que certaines difficultés s'élèvent ici (1), qu'il a existé parmi les œuvres perdues du Stagyrite un écrit où il était question de théologie et de cérémonies religieuses. D'ailleurs les catalogues d'écrits aristotéliciens mentionnent des ouvrages dans lesquels, à en juger par le titre, le maître avait eu, sans doute, occasion de préciser sa position à l'égard de la religion existante. La liste de Diogène et celle d'Hésychius, mentionnent toutes deux, un περὶ εὐχῆς ; la liste d'Hésychius seule, une *Apologie de la piété à Eurymédon.* Nous savons, au reste, par une indication de Synésius (2), qu'Aristote avait exposé quelque part une conception générale sur la nature des mystères, mais nous ne savons pas si c'était dans un ouvrage spécial sur la question.

Au surplus il serait peu vraisemblable que l'impulsion donnée dans l'école aristotélicienne aux recherches historiques et socio-

(1) Aucune des trois listes d'ouvrages attribués à Aristote ne fournit l'équivalent d'un titre de ce genre. Mais ces listes ne sont ni complètes, ni à l'abri de critiques quant à l'authenticité des ouvrages qui y figurent. V. Rose (*Aristoteles pseudepigraphus,* fr. 616 sqq.) a toutefois admis qu'il fallait restituer, au lieu du nom d'Aristote, celui d'Aristoclès, non seulement dans les deux textes ci-dessus mentionnés, mais dans les cinq ou six passages d'auteurs différents qui ont invoqué l'autorité d'Aristote à propos de questions touchant à la hiérographie. Mais, si l'on connaît un Aristoclès, auteur d'un *Péri chorôn,* aucun des ouvrages rapportés à cet auteur n'est cité sous un titre qui corresponde à ceux que fournissent les fragments que lui attribue Rose. D'autre part, comme l'observe avec raison E. Heitz (*Die Verlorenen Schriften d. Aristoteles,* p. 296), il est peu vraisemblable qu'une confusion aussi fréquente ait été faite par des auteurs et des manuscrits très divers. On peut ajouter qu'aucun homonyme du Stagyrite ne paraît avoir atteint à une certaine notoriété en traitant de hiérographie ou de sujets voisins : du moins, sur les sept Aristote que Diogène Laerce, selon son habitude, mentionne à la fin de sa notice comme homonymes du grand philosophe, aucun n'est signalé comme ayant traité de questions de ce genre.

(2) Synesius, *Dio* I, pp. 271-288, Migne P. G., t. 66 = fr. 15, Rose ; on en a rapproché un texte récemment édité de Psellus : J. Bidez, *Michel Psellus, Catalogue des manuscrits alch. gr.* VI, 1928, p. 171. Les deux textes ont été commentés par Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères,* 1932, p. 137 sqq. Aristote observait que les initiations s'adressaient non à l'intellect, mais à la sensibilité et qu'il s'agissait d'éprouver certaines émotions et d'être mis, à la suite d'une préparation convenable, dans certaines dispositions. Dans ses conclusions (p. 180), J. Croissant relève que « Aristote est assurément l'un de ceux qui ont pris le plus nettement position sur la nature du sentiment religieux et sur les faits que la vie religieuse du temps offraient à ses méditations. »

logiques ne se soit pas étendue aux recherches hiérographiques. Ce qui porterait à croire que ce genre de question n'a pas été étranger au maître c'est que les disciples s'en sont occupés. Sans parler d'Héraclide du Pont, dont un ouvrage *Sur les Oracles* et un autre sur les *Fondations de cultes* (κτίσεις ἱερῶν) sont cités assez fréquemment (Tresp. ff. 135, 147), Théophraste avait écrit non seulement π.εὐσεβείας — mais aussi π.ἑορτῶν et des ἐγκώμια θεῶν.

C'est, croyons-nous, en la replaçant dans le cadre d'un écrit de ce genre, sorti de l'école péripatéticienne, — le traité de Théophraste sur *Les fêtes*, par exemple, ou les *Télétai* d'Aristote, à supposer qu'il ait existé un ouvrage du maître, auquel ce titre pût s'appliquer —, que nous rendrons le mieux compte de l'origine probable de la théorie des cultes à mystères qui nous a été conservée par Strabon. Aussi bien l'hypothèse d'une source péripatéticienne (1) est-elle celle qui explique au mieux diverses particularités qui distinguent le remarquable morceau qu'est l'*excursus théologique*. Quand on évoque la méthode très caractéristique avec laquelle est conduite la discussion sur les dieux de mystères et leur cortège, l'attention à définir une catégorie générale, un genre, et à y faire rentrer des espèces particulières, on ne peut échapper à la conclusion qu'on est en présence d'une pensée philosophique singulièrement apte à dominer son sujet et, de plus, d'une méthode caractéristique de la dialectique de l'école aristotélicienne ; le raisonnement qui se poursuit dans cette partie de la digression, se développe, en effet, comme un ample syllogisme.

Les objets auxquels il s'applique sont d'ailleurs ceux qui, en ces matières, semblent les plus naturellement familiers à un écrivain du IV^e^ siècle avant notre ère. Les cultes dont le rapprochement sert à mettre en lumière la théorie esquissée à propos des mystères, sont les cultes purement helléniques d'Eleusis, d'Apollon et des Muses, de Dionysos, dont on rapproche les cérémonies des Courètes et le Corybantisme asiatique, ainsi, peut-être, que les mystères de Samothrace. Nous avons montré plus haut qu'en ce qui concerne ceux de ces cultes qui nous éloignent le plus de l'horizon religieux de l'Attique, il s'était constitué, dès le V^e^ siècle, une tradition hiérographique qui les imposait à l'attention. Il est remarquable, au contraire, que l'auteur de l'*excursus théologique* ne mentionne pas les Telchines, dont les affinités avec les Courètes ne sont relevées que dans la seconde partie de la dissertation : la raison est, évidemment, que ces figures propres à la mythologie rhodienne, n'ont acquis une

(1) L'origine péripatéticienne du texte en question a été défendue récemment par P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937, pp. 217-225. Nous l'avions défendue nous-même dans une communication faite en 1930, dont le présent appendice, en ce qui concerne l'excursus strabonien, reprend en partie les termes. (Voir aussi *Ecole pratique des Hautes Etudes*, sect. des Sciences religieuses, Annuaire 1931,32, p. 83).

certaine notoriété auprès du public savant que lorsque se sont constituées, assez tardivement, au IIe siècle, l'érudition et l'historiographie rhodienne, par exemple avec Zénon de Rhodes. Leur omission, dans la première partie du texte de Strabon, peut être interprétée comme un indice en faveur de l'ancienneté relative de la source dont elle dérive, et une objection décisive contre l'hypothèse, mise en avant au cours de ces dernières années et qui attribue à Posidonius la paternité de la partie théologique de l'excursus sur les Courètes (1).

On arriverait à une conclusion analogue, si l'on admet que Strabon s'inspire directement ou indirectement du même modèle, dans la conclusion où il souligne que l'enthousiasme et le genre de dévotion qui s'y rattache dégénèrent facilement en charlatanisme. Comme exemple de ce charlatanisme il cite exclusivement les pratiques dionysiaques et orphiques (§ 23). Un auteur d'époque plus basse que le IVe et le IIIe siècles, écrivant à une époque où les sectes orientales se signalaient par leur activité de propagande, aurait assez vraisemblablement choisi d'autres exemples. L'antithèse de cette piété éclairée et tournée vers les choses spirituelles que recommande l'*excursus théologique*, on la verra précisément dans la description qui est faite du superstitieux, au chapitre 16 des *Caractères* et on notera que l'usage fréquent des initiations et des purifications est, en effet, donné par Théophraste comme exemple de superstition.

Mais il semble surtout qu'en pénétrant dans les détails, on en rencontre plusieurs qui dénotent une pensée voisine de la pensée aristotélicienne ou familière avec celle-ci. Après avoir constaté que les cérémonies religieuses, chez les Barbares comme chez les Hellènes, coïncident avec le repos que comportent les fêtes, notre auteur, dans la partie la plus caractéristique de son développement s'exprime ainsi (§ 9) :

« C'est qu'en effet le délassement éloigne l'intellect (le *nous*) des occupations humaines et l'incline vers le divin lui qui est vraiment divin (?) (2), l'enthousiasme paraît comporter une insufflation divine et voisine avec la mantique ; le secret mystique des rites répond à la dignité du divin, en imitant sa nature qui est de se dérober à nos sens, et la musique, qui comprend la danse, le rythme et la mélodie, nous rapproche du divin, à la fois par le plaisir et par la perfection qui lui est propre, et ceci pour la raison suivante : si l'on a raison de dire que les hommes imitent principalement les dieux en pratiquant la bienfaisance, on aura bien plus raison de dire qu'ils les imitent lorsqu'ils atteignent au bonheur, autrement dit lorsqu'ils se réjouissent, célèbrent des fêtes, pratiquent la philosophie et s'occupent de musique. Que si celle-ci a, en effet, quelque peu dégénéré parce que les musiciens l'ont employée à flatter les passions dans la musique de table, dans celle d'orchestre et de théâtre, gardons-

(1) Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, II, 1928, p. 65 sqq., — K. Reinhardt, *Poseidonios üb. Ursprung u. Entartung*, 1928, p. 34.

(2) Pour la discussion du texte, ici douteux, voir plus loin p. 612.

nous d'en médire pour tout autant, mais soyons attentifs au fait qu'elle est, par nature, à la base de tout enseignement. C'est pour cela que Platon et déjà les Pythagoriciens ont appelé musique la philosophie et enseigné que le monde se maintient par l'harmonie, admettant que l'essence de la musique est œuvre des dieux ».

Cette théologie qui proclame explicitement la haute valeur religieuse de la vie contemplative, cette piété qui, sous des formes symboliques, n'est que l'élévation de l'esprit vers le divin, relèvent d'un intellectualisme qui trouve dans l'œuvre d'Aristote son commentaire le plus naturel. La conception du bonheur comme don de la divinité (*Eth. à Nic.* 1099 b) et celle de la béatitude divine comme liée à l'état de repos sont celles mêmes d'Aristote. Sur ce dernier point l'*Ethique à Nicomaque* (1154 b) s'explique avec précision en montrant que la nature divine seule trouve le bonheur dans l'état de repos :

« Si l'on fait l'hypothèse d'une nature simple, elle ne cessera de trouver du plaisir au même acte ; aussi Dieu ne cesse-t-il de jouir d'un plaisir unique et simple : en effet, il n'y a pas seulement passage à l'acte (*énergeia*) dans le mouvement, mais aussi dans le repos [on sait que, pour Aristote, le bonheur est d'abord actualisation d'une virtualité, d'une *arété*], et il y a plus de plaisir dans le repos que dans le mouvement ; si le changement est ce qu'il y a de plus doux, comme le veut le poète, c'est à cause de notre imperfection ».

D'ailleurs la forme supérieure du bonheur pour l'homme consiste précisément dans le passage à l'acte de l'intellect qui, étant précisément ce qu'il y a de divin dans l'être humain, le fait jouir momentanément du bonheur proprement divin (*Eth. Nic.* 1177 a) :

« S'il est vrai que le bonheur est l'exercice d'une faculté, on dira, justement, que c'est l'exercice de la faculté prépondérante : c'est celle, en effet, qui distingue le meilleur. Que ce soit ou non l'intellect qui se révèle ainsi comme principe premier hiérarchiquement supérieur et propre à penser le beau et le divin, — qu'il soit lui-même divin, ou qu'il soit ce qu'il y a de plus divin en nous, c'est l'actualisation de ce principe par l'exercice de la fonction qui lui est propre qui serait le bonheur parfait. Montrons que cette fonction est la fonction contemplative... (1177 b). Il semble que le bonheur soit dans le repos ».

Aristote part de cette dernière proposition pour montrer que l'exercice des vertus guerrières ou politiques ne constitue pas le vrai bonheur, parce que cet exercice comporte toujours une part d'activité et de mouvement, mais tend à une fin qui est la cessation même de cette activité et le repos : en effet, le but que se propose l'exercice des vertus guerrières est la paix :

« Au contraire, l'activité de l'intellect apparaît de caractère profondément différent, en tant qu'elle est contemplative, qu'elle ne poursuit aucune fin en dehors d'elle, et qu'elle s'accompagne d'un plaisir parfait qui lui est propre (et qui contribue à la pleine

réalisation de cette activité) ;... la perfection du bonheur pour l'homme serait cet acte de l'intellect prolongé jusqu'au terme parfait de la vie. Mais une vie de ce genre surpasserait la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'il nous est donné de vivre une telle vie, mais en tant qu'il y a du divin dans l'homme. Et autant ce principe diffère du composé, autant l'acte qui lui est propre diffère de celui qui est propre à l'autre fonction. Si l'intellect est le divin en regard de l'homme, la vie intellectuelle est divine en regard de la vie humaine. Ne suivons donc pas le conseil de ceux qui veulent que nous ne pensions qu'aux choses humaines, parce que nous sommes hommes, et aux choses périssables, parce que mortels, mais efforçons-nous à l'immortalité dans la mesure qui nous est donnée, et faisons tout pour vivre selon le principe ».

Un peu plus loin (1178 b), Aristote revient encore sur cette idée que la vie dans la béatitude parfaite est l'apanage des dieux, parce que cette vie, qui ne comporte ni l'action, ni l'art, (ni *l'agir*, ni le *faire*) est toute contemplative, et que les hommes, seuls parmi les être animés connaissent le bonheur en tant qu'il y a dans leurs facultés quelque chose qui leur est commun avec les dieux. La doctrine n'est pas moins expressément enseignée au livre XII de la *Métaphysique* (1072 b).

La couleur aristotélicienne que nous sommes porté à reconnaître au bref développement que l'excursus strabonien consacre à la théologie des fêtes et des religions à mystères, nous paraît donc résulter avec certitude du fait que, dans ce court développement, il semble possible de reconnaître des allusions à trois notions caractéristiques de la théologie aristotélicienne et dont les citations précédentes accusent suffisamment l'étroite relation : l'idée que la vie divine est, à la fois, repos et béatitude ; — l'idée que l'homme atteint momentanément à l'existence divine en s'élevant à cette perfection du bonheur, — l'idée que cet état de bonheur et cette communion avec le divin résultent de l'activité de l'intellect et de l'exercice des facultés contemplatives, autrement dit de la sagesse et de la philosophie.

Une difficulté que présente le texte de Strabon, tel qu'il nous a été transmis, fournirait peut-être une confirmation de ce point de vue. Après avoir remarqué que le repos qui accompagne les fêtes détourne l'intellect des préoccupations humaines, l'auteur ajoute qu'il le rapproche du divin ; la leçon des manuscrits : τὸν δὲ ὄντως νοῦν τρέπει πρὸς τὸ θεῖον paraît impliquer, ou une lacune, ou une corruption du texte. On a proposé de lire νοοῦντα (Müller) ou ἔννουν (Madvig) au lieu de νοῦν ; mais le sens ainsi donné est faible. La lecture la plus naturelle serait, en somme, une lecture de ce genre : τὸν δὲ [θεῖον] ὄντως (οἱ ὄντα) νοῦν τρέπει πρὸς τὸ θεῖον la chute du premier θεῖον s'expliquant soit par la répétition du mot, soit par la similitude des syllabes avec celles des mots qui précèdent et qui suivent. La référence à la théorie aristotélicienne de l'affinité de l'intellect avec le divin n'en apparaîtrait que plus précise.

***

Le témoignage de Diodore sur les Dactyles et Courètes, au livre V de la *Bibliothèque* (ch. 64-65) qui est notre autre source importante sur la question ne saurait être comparé à celui du livre X de Strabon, ni pour l'étendue ni pour l'intérêt des renseignements qu'il fournit. Quoique nous soyons loin, ainsi qu'on le verra, de partager les conclusions de l'auteur allemand, nous admettons conformément à l'analyse faite jadis par Bethe (1) de la notice de Diodore sur les traditions mythologiques de la Crète ancienne (ch. 64-80), qu'il y a lieu d'y reconnaître la juxtaposition de deux documents de valeur très inégale. En effet :

a) le long développement qui se poursuit dans les chapitres 66-76 se présente comme une théogonie, sorte de paraphrase lourdement évhémériste de la théogonie hésiodique, et dont le dessein est de rapporter aux Titans d'une part, à la descendance de Saturne de l'autre, l'origine des principales inventions de la civilisation ;

b) cette très médiocre amplification est, elle-même, encadrée dans une sorte de précis des antiquités crétoises, qui débute (64-65) par une notice sur les Dactyles de l'Ida, goètes et inventeurs de mystères, ainsi que sur leurs successeurs ou descendants, auxquels on rapporte diverses inventions (l'élevage, la chasse, les armes, la vie policée). La suite de cette notice est à chercher probablement à partir de 77, où il est encore question de l'invention des mystères en Crète et de l'origine crétoise des principaux cultes grecs ou barbares, et dans les chapitres suivants (78 à 80) qui donnent un résumé des traditions concernant Minos, Rhadamanthe, Deucalion et Idoménée, puis une esquisse d'ethnographie crétoise.

Cette analyse, qu'on peut tenir pour acquise, s'accorde à vrai dire imparfaitement avec l'affirmation de Diodore qui déclare au début avoir puisé les éléments de son chapitre auprès des auteurs les plus réputés en matière d'érudition crétoise et laisse entendre, à la fin, qu'il a compulsé, outre le *théologos* Epiménide, Dosiadès, Sosicrate et Laosthénide,, auteurs évidemment de *Crètica*, qui au surplus ne sont guère que des noms pour nous (2). Mais on peut douter, avec Bethe, que ces références représentent les sources directes de la notice et la façon même dont elles sont

(1) Bethe, *Untersuchungen z. Diodors Inselbuch, Hermes*, 1884, p. 402 sqq.

(2) Schwartz P. W. I. 2866, V 1597 (art. *Dosiades*) et Laqueur, Ibid. V. B. 1160 art. *Sosikrates*. Laqueur pense que les auteurs cités auraient remanié la Chronique crétoise pour la mettre à jour dans les mêmes conditions où l'*Atthide* a été mise à jour par Istros et ses prédécesseurs. Sosicrate serait antérieur à Apollodore ou son contemporain.

alléguées, sans la moindre précision quant aux opinions particulières, est en faveur de l'hypothèse d'une utilisation de seconde main, ce qui laisse entière la question de l'identification des deux sources directement utilisées.

Le médiocre intérêt de la *Théogonie évhéméristе* autorise à passer assez rapidement sur les questions que soulève son origine. Bethe, reprenant l'hypothèse émise par Robert pour l'ensemble du développement sur les antiquités crétoises, y veut reconnaître l'abrégé d'une Théogonie mise sur le compte d'Epiménide. Cette hypothèse, sans parler de l'obscurité qui persiste sur le caractère de la dite Théogonie, n'est pas au-dessus de toute discussion. Il est peu probable que pour l'ensemble de son exposé Diodore soit tributaire d'un écrit de forme poétique, même en admettant comme intermédiaire un abrégé en prose. Un ouvrage à caractère ou à prétention d'érudition est plus probable. Nous pouvons seulement affirmer que l'auteur évhéméristе suivi par Diodore était peut-être crétois, ou, plus vraisemblablement, qu'il utilisait un écrit de provenance crétoise qui peut nous donner une idée de ce que renfermaient les ouvrages catalogués comme *Crètica*. Si l'on fait abstraction de ce qui, dans l'abrégé de Diodore, est emprunts à Hésiode d'une part, évhémérisme ou héreumatologie de l'autre, il reste un certain nombre de traits qui accusent une version crétoise, — et probablement cnossienne — des origines des cultes et de la civilisation. Les particularités fabuleuses de l'enfance de Zeus, ignorées d'Hésiode, sont complaisamment développées et localisées ; mis au monde secrètement au Dicté, l'enfant Zeus est remis en cachette aux Courètes habitants des environs de l'Ida ; l'auteur mentionne le caractère sacré qui s'attache à la grotte et aux prairies qui la précèdent, les traditions sur la chèvre Amalthée et les abeilles nourricières (70), le bois sacré de Rhéa (66), la commémoration du *hiéros gamos* de Zeus et d'Héra, dans un sanctuaire près du Thérène (72) ; il rattache au mythe de la naissance de Zeus, non l'*omphalos* de Delphes, mais l'*omphalos* aux bords du Triton en Crète. C'est aussi en Crète que se localisent d'après lui la naissance d'Athéna (72), celle de Dionysos (75), celle d'un Héraclès qui n'est pas le fils d'Alcmène (76). celle de Ploutos, qui naquit de Déméter et d'Iasion à Tripolos (77), celle de Dictynne à Cainô (76).

Quant au résumé d'archéologie crétoise qui encadre la partie proprement théogonique, — et qui comprend le développement sur les Dactyles et Courètes, — Bethe a voulu y reconnaître un emprunt au *Catalogue des vaisseaux* d'Apollodore, en se fondant sur l'idée qu'Apollodore était la source principale de Strabon et sur le fait que le système exposé par Diodore (64-65) au sujet de la filiation des Dactyles et des Courètes (Dactyles originaires de Phrygie, émigrés en Crète et de qui descendent les Courètes) se retrouve assez exactement à la fin de l'excursus de Strabon (473). Cette opinion, malgré l'assentiment qu'elle a généralement rencontré, nous paraît à rejeter absolument. Non seulement il y a

peu de probabilité que Diodore soit allé chercher sa documentation sur la Crète dans un commentaire qui traitait des régions de l'Acarnanie et de l'Etolie, mais la digression d'Apollodore touchait à un grand nombre de points qui n'apparaissent pas dans Diodore. Toute une partie de la dissertation était consacrée à discuter les affinités entre Courètes et Corybantes et Diodore ne mentionne même pas ces derniers. L'analogie indiscutable entre Diod. 64-65 et Strabon 473 provient plus simplement de ce que les informateurs de Strabon ont utilisé une source qui est, précisément, à notre avis, la seconde source que l'on doit reconnaître dans la notice de Diodore. Ajoutons que si le « système » en question était connu de Strabon (et aussi d'Apollodore), c'est qu'il avait déjà été mentionné dans la revue des opinions faite par Démétrius.

L'auteur de ce système ne nous paraît d'ailleurs pas difficile à identifier. Il est très vraisemblable qu'il n'est autre qu'Ephore. Diodore nous dit, en effet, expressément : « Quelques historiens, parmi lesquels Ephore, font naître les Dactyles dans l'Ida de Phrygie et les font passer en Europe avec Minos ». Suit une théorie sur l'origine des mystères dont l'auteur se place à un point de vue très différent de celui de l'auteur de l'*excursus*, mais qui est celui d'un historien : « Magiciens, nous dit-on, les Dactyles idéens pratiquaient les enchantements (*épôdai*), les initiations (*télétai*) et les mystères ; lors de leur séjour à Samothrace ils n'étonnèrent pas médiocrement les indigènes par ces pratiques ; c'est en ce temps qu'Orphée, doué d'un génie insigne pour la poésie et le chant, se fit leur disciple et l'introducteur en Grèce des initiations et des mystères ». Le chapitre 77, qui sauf le début, paraît devoir être rapporté à la même source, insiste sur le thème de l'origine crétoise des mystères. On en conclura donc que dans la partie de son ouvrage (sans doute le livre IV) où il avait été amené à composer une sorte d'archéologie crétoise dans laquelle il utilisait des travaux antérieurs, Ephore joignait à cette archéologie l'esquisse d'une explication de caractère historique sur l'origine des mystères.

***

Les observations auxquelles a donné lieu l'examen des deux textes dans lesquels nous trouvons l'exposé le plus précis des opinions des anciens érudits au sujet des Courètes et de leurs congénères conduisent donc à des résultats entre lesquels on remarquera une certaine symétrie. Cette symétrie autorise elle-même des conclusions quant à la formation de cette tradition érudite, conclusions que nous croyons pouvoir formuler dans les termes suivants :

Ce que les auteurs anciens ont su et dit, touchant les Courètes, Dactyles et personnages similaires, remonte en définitive à diverses catégories d'écrits, à base d'érudition locale, et notamment

des commentaires mystiques ou pragmatiques sur les rites, cultes. usages religieux locaux, ou encore à des essais d'histoire locale avec utilisation des traditions particulières sur les origines. Des écrits de ce genre ont été connus à Athènes au IV[e] siècle, — probablement dans les milieux aristotéliciens et à la faveur du mouvement de recherches aristotéliciennes. Les données qu'ils fournissaient ont été, dès ce moment, mises à profit pour l'établissement de théories concernant les mystères, — les unes de caractère philosophique (par exemple celle dont l'*excursus théologique* de Strabon nous a conservé l'essentiel), les autres qui affectaient la forme d'un système historique (dans la notice d'Ephore, utilisée par Diodore).

INDEX GÉNÉRAL

A

Achille (Enfances), 298, 353, 581.
Actéon, 560.
Afrique (aires de culture en), 164, 165.
Agamemnon (royauté d'), 103.
agamoi, 526, 569.
agathurges, 545.
agélè (Crète), 423, 426 ; — (Sparte), 504.
agétès, 526.
Aglaure, 265.
agôgè, 476, 490, 526.
agôn, 339, 413, 541, 547.
aigicoreis, *aigicoroi*, 121, 370, 571.
Aires de culture, 158 sqq.
aischrologie, 178.
Aix, 403.
Ajax, 317, 380.
Akhiava, 104.
Alcandre, 584, 587.
Alopécos, 511.
Amalthée, 287.
Amour (chez Platon), 459.
Amphitrite, 329.
Amyclées, 526 sqq ; 570.
anapalè, 532.
Anciens (en Israël), 21.
animaux secourables, 557.
andreion (Crète), 423, 452.
andries (Sparte), 483.
Androgée, 340.
andrôn (Amyclées), 529.
année religieuse (à Athènes), 246.
Apaturies, 134, 379 sqq.
Aphrodite (aux Jardins), 264 ; — (Ariane), 319 ; — (Epitragia), 320.
apodeixis (en Arcadie), 441.
Apollodore, 601, 604.
Apollon, 246, 258 ; — (Amyclées), 530 ; — (Carnéios), 526 ; — (Couridios, Tétracheir), 529 ; — (Courotrophos), 246, 283 ; — (Delphinios), 313 ; — (Patrôos), 143, 144 ; — (Pythien), 394, 401-403, 409.
Archias, 561.
Archytas, 544.
arcteia, 259.
Arès Thèritas, 573.
Ariane, 319.
Aristée, 289.
Aristote, 608-612.
Aristoxène (de Tarente), 532, 536.
arrhéphores, 264, 273.
Artémis (culte d'), 257 sqq ; — (Alphiaea), 357 ; — (de Brauron), 259 ; — (Corythalè), 521 ; — (Orthia), 398, 510, 511, 523 ; — (Enfances d'), 319.
associations (en Asie mineure), 464.
associations d'enfants (A.O.F.), 212, 215.
Astrabacos, 511, 523.
Athamas, 563.
Athéna Sciras, 268, 350 sqq
Autolycos, 400.

B

bain rituel, 277.
ballètys, 397.
barbaturia, 37.
batailles rituelles, 396.
bateleurs (jeux de), 196.
Belli (société africaine, Libéria), 219.
bômonicas, 516.
boua, 526.
boulè (dans Homère), 18 sqq.
bouplèx, 580.
Brauronies, 259 sqq.
Bryllichistai, 521.
bull-roarer, 579.

C

cala (*ta*), 502, 508, 541.
canthare de Copenhague, 565.

capillaturia, 37.
Carnéatai, 526.
Carneia, 524-526.
catthèratorion (à Sparte), 519.
Centaures, 298,371.
Chaperon Rouge, 200.
Chasse Sauvage, 249 sqq.
Chevaliers (en Crète), 453 ; — (à Sparte), 542 sqq.
chevelure (sacrifice de la), 258.
chèvre (sacrifice de la), 263, 320, 403, 528, 571, 574.
Chilon, 548, 586.
chimaira, chimaireus, 559.
Chiron, 290, 291, 296.
classes d'âge (Afrique occidentale), 211 ; — (chez les Perses d'après la Cyropédie), 421, 501 ; — (à Sparte), 503, 505.
cleinoi (en Crète), 450 sqq.
clèros, 80 ; — (en Crète), 424 ; — (à Sparte), 468, 484, 488.
Clisthène (Sicyonien), 94.
coimètèrion, 423.
cômos, 351, 540.
contes (africains), 231-243 ; — (de Glaucos), 444, 458 ; — (de Sinfjloetli), 556, 557 ; — (du Petit Poucet), 228-231 ; — (du Cyclope), 244.
contes (aux Oschophories), 371 ; — (aux Apaturies), 381.
Corè, 268 sqq., 279, 324.
Corès (divinité), 457.
corfos, 543.
coros amphithalès, 390.
Corybantes, 467, 599.
Corythalè, 521.
Courètes (*Il.* IX), 147 ; — (Crète), 437 sqq., 447, 550, 594, 598, 613 ; (Asie mineure), 465, 466 ; — (Olympie), 414.
couroi (dans l'Epopée), 27 sqq ; — (à Sparte), 543 sqq.
Couros (épith. de Zeus), 431.
Couréôtis, 379.
Courotrophie, 283-296.
Courotrophos (Déméter), 296, 297 ; — (Hécate), 283. — (Apollon), 283.
course (des Oschophores), 347 ; — (à Olympie), 415, 416 ; — (des Staphylodromes), 525.
Crète (Institutions), 421 sqq.
Crètica, 605, 607, 614.
Cronos (mythe de), 200, 450.
cryptie, 550 sqq ; — (corps de troupe ?), 552.
ctèmata, 82.
Cyclope (conte du), 244.
Cyropédie, 501.

D

Dactyles, 413, 438-440, 607, 613.
daimôn, 525.
Dakka, 365.
danse, 179, 182, 190, 201 ; — (aux Oschophories), 351, 442 ; — (en Crète), 432 sqq, 441 ; — (en Laconie), 520 sqq, 532, 536, 549.
dasmos, 81.
déguisements (v^r^ travestissements).
Delphes, 391 sqq.
Delphinion, 313.
Déméter, 296 sqq ; — (Adèphagia), 415 ; — (Chamynè), id.
Démétrius de Scepsis, 600 sqq.
démiurges, 119.
dèmos (dans l'Epopée), 44 sqq ; — (à Sparte), 476, 490.
dèmou phèmis, 52 sqq.
dendrophories, 597 (voir *mai*).
diamastigôsis, 511.
diasparagmos, 560.
Dicté, 430.
dikèlon, 525.
Dionysos, 336, 354, 357 ; — (étymologie), 576 ; — (fêtes de D. à Athènes), 246 ; — (Enfances), 288, 336, 354 ; — (Melanaigis), 330, 371, 382 ; — (aux Oschophories), 352.
dipnophorie (Ba Thonga), 178 ; — (à Athènes), 350 ; — (à Delphes), 408.
discursus juvenum, 575.
« divine child », 292.
Do (Société africaine, Bobo), 221 sqq.
Dolonie, 392, 399.
Doriens (Invasion), 422.
dôtina, 47.

E

ecdysia (à Phaistos), 442.
Edda, 555, 557.
Edoniens, 577.
Egée, 363 sqq, 369, 550.
égide, 528.
Egides (à Sparte), 528, 570 ; — (à Thèbes), 550.

eirésionè, 299, 313, 349, 359, 362.
eithéos, 334.
Eleusis (mystères d'), 296, 307.
emmélie, 532, 536.
Enalos, 327.
endymatia (à Argos), 441.
Enée (enfance d'), 285-287.
Enfant, 29, 30.
Enfants royaux (en Egypte), 72.
engebata (Masaï), 183.
engloutissement rituel, 563.
enthousiasme, 596.
énigmes, 449, 570, 578.
ennéaétéride, 368, 559.
éphèbes, 540.
éphébie (Athènes), 307, 465.
éphores, 548.
Ephore (Historien), 583, 615.
Epiménide, 606, 613.
Epitadée, 487.
épreuves initiatiques, 538, 556 sqq.
ergades, 121 sqq.
éris, 542.
esclaves (en Crète), 424.
éris, 542.
ethnos (dans l'épopée), 43, 120, 122.
eunomie, 498, 582.
eupatrides, 119.
Euthymios, 581.

F

féodalité (égyptienne), 107 ; — (chez les Hittites), 73.
fêtes (théorie des f. chez Strabon), 596, 610.
fidélité, 101, 103.
fief (transmission), 82 sqq ; — (à Sparte), 487.
flagellation rituelle (Bambara), 213 ; — (Péloponèse), 417 ; — (Sparte), 511.
fondation (rites de —, en Afrique), 166.
fromage (offrande de), 517.

G

ganza (initiation des —, Ouhangui), 197.
génos, 133 sqq ; — (à Sparte), 468.
géomores, 119.
géras (dans l'Epopée), 47, 48, 79 sqq.
gérontes (dans l'Epopée), 14 sqq ; — (à Sparte), 472, 547.
gérousia (Sparte), 547, 587.
Glaucos d'Anthédon, 445.
Glaucos (fils de Minos), 444 sqq. 458, 557.
Gymnopédies, 531 sqq.
gypse mystique, 355 sqq, 574.

H

Halos de Phtiotide, 564.
Habbé, 215-218.
hèbètikè hèlikia, 541.
Hécate, 279-281.
Hègètor, 24 sqq.
Hélios, 276.
Héphaistos (saut dans la mer), 337.
Héra (sanctuaire d'—, à Pérakhora), 300.
Héraclès, 412.
héros agonique, 199, 341, 343, 407, 417, 528.
herséphores, 437.
hétairie (Crète), 423.
hétairoi (dans l'épopée), 98 sqq ; — (en Macédoine), 98.
hilotes, 478, 481, 553.
hippagrètes, 542 sqq, 553.
hippeis (voir chevaliers).
Hippodame de Milet, 117.
hochet rituel, 216.
homèlikiè, 36.
Homère, 12-14.
homogalactes, 140.
homoioi, 494.
homotimes, 501.
hoplètes, 121.
Hyacinthe, 526, 528, 529, 571.
Hyacinthies, 526-530.
Hymne de Palaeokastro.
Hymne à Déméter, 281, 305.
Hymne des Dactyles, 439.
hypogypons, 521.
hyporchème, 429, 432.

I

Iacchos, 525.
ilè, 504.
iou-iou, 275, 328.
irènes, 504 sqq, 531, 546.

J

Jason (enfance de), 290.
Jeux, 222.
Jeux athlétiques (Pythiques), 405-407 ; — (Olympiques), 410-413 ; — (au Lycée), 564; — (à Athènes), 339-441.
joutes de paroles (entre couroi), 41.

K

kataityx, 400.
Komo (Société du —, Bambara), 203, 204, 209.
Koré (Société du —, Bambara), 205.
Kumang (Société du —, Bosso), 170.
kykéon, 348.

L

lait, 142.
laos (dans l'Epopée), 53 sqq ; — (en Crète), 423 ; — (à Sparte), 482, 543, 564.
Léarque, 563 .
Lebensrute, 515.
lèiton, 564.
Leucippe, 442.
Leucippides, 512.
Leucothéa, 327.
Limnaion (sanctuaire d'Artémis au), 516.
loge d'initiation (Ba Thonga), 177.
loups, 519, 560, 567.
loup-garou (voir lycanthropie).
Luperques, Lupercales, 575.
lycanthropie, 400, 551, 555 sqq, 558 sqq, 568.
Lycaon, 562.
Lycas (Lybas), 581.
Lycée (Mont, culte), 558.
Lycomède, 328, 353, 573, 581, 585.
Lycos, 578, 581, 585.
Lycurgie (trilogie d'Eschyle), 577.
Lycurgue (Sparte), 582, 587 — (fils de Dryas), 576.
Lydiens (procession des), 517, 519.
Lysandre, 583.

M

mai, 523 (voir *eirésionè*).
maison d'initiation (Zoulou), 175.
Masai (organisation et initiations), 183 sqq.
mascarades (Europe), 247.
masques, 220, 221, 357, 400, 520, 525, 585.
Médée, 299, 314.
méthode comparative, 7, 156.
Mélanthios, 382.
Mélicerte, 563.
mellirènes, 504, 508, 534.
Ménélaion, 549.
Messénie (guerre de), 493.
meurtre rituel du roi, 364 sqq.
miel, 445.
Minotaure, 245.
mopato (Betchouana), 174, 232.
moira (à Sparte), 486.
Moïse, 583.
mort rituelle, 219, 445, 563.
Munychie (culte d'Artémis), 258.
mystères, 208, 218 ; — (à Delphes), 394 ; — (à Eleusis), 296 sqq ; — (en Thrace), 579.

N

Naissance de Zeus, 430.
Ndembo (Bas Congo), 191.
Néraïdes, 295.
Ngakola (mythe de), 198 sqq.
ngoma (Ba-Thonga), 177, 233.
Nkimbo (Angola), 189.
nombre courétique, 570.
nudité rituelle, 559, 566.
Nyseion, Nysa, 576.

O

Océanides, 283, 320.
Oiolycos, 573.
ômophagie, 560.
Ogboni (Société africaine), 193.
ogres (contes africains), 233 sqq
opaôn, 83.
organisation militaire (dans l'Epopée), 60 sqq ; — (Athènes), 130 ; — (Sparte), 493, 494.
orgeônes, 139.
Orithye, 272.
orphelin, 82.
Orthia (voir Artémis).
Oschophories, 346, 347, 524, 586.

P

paides, 516, 527, 531.
Palaeokastro (hymne de), 430 sqq.
Pan Lycaios, 574.
panthères (hommes), 202, 554.
parastathentes, 451, 561.
patra, patria, 137 sqq.
pédérastie (Crète), 450 sqq ; — (Sparte), 458, 561.
Pélée (royaume de), 109.
pentaploa, 347.
petite assemblée (à Sparte), 544.
Petit Poucet, 228 sqq, 563.

Peuples de la Mer (dans les documents égyptiens), 65, 67.
Phorbas, 427.
Phoronide, 606.
phouaxir, 511.
phratries, 133-136.
Phrixus, 563.
Platanistas (joute au), 514.
Platées, 546.
Platon, 513, 537 sqq.
poison (ordalie), 299, 556, 558.
Polybola, 530 (cf. Péribola 324 et Eribola, 328).
Polyidos, 444, 459.
Poro (Société africaine, Sierra Leone), 219.
Procession (des Oschophories), 346, 351 ; — (des Lydiens), 517, 529.
prytanée, 89, 564.
Pyanopsies (fêtes), 277, 528.
pyrrhique, 428, 565.
Pythagoriciens, 549.

R

Ramsès III, 70.
renards (à Sparte), 511.
repas (dans l'Epopée), 85 sqq. — (Crète), 424. — (Sparte), 483.
rhètra, 495.
rhombe (voir bull-roarer).
Riche-hommes, 83.
route pythienne, 391.
royauté (homérique), 103 ; — (à Sparte), 471, 482, 490.

S

sacrifice de substitution, 571.
Salamine (jeux nautiques à), 318 ; — (conquête de), 354.
Sappho, 326.
Satyres, 371.
saut rituel, 326 sqq, 563, 576.
Scirophories, 268.
scotioi, 426.
Scyros, 325, 354, 375, 581.
Semumu (conte de), 233, 235 sqq.
servitude (d'Apollon), 403.
Seshong I^er^, 107.
sideunai, 416, 505, 508, 509.
Sigmund (saga de), 556 sqq.
Sikouloumé, Sekholomi (conte de), 231, 234, 238 sqq, 240 sqq. 563.
Silène, 289, 371.
Sinfjœtli, 556.
Sinouhit (roman de), 71.
Société tribale, 150 sqq.
Sparte (évolution politique), 497 sqq.
Sparte, 549.
Spartiates (nom), 549.
Staphylodromes, 525.
statoi, 545.
Steptérion, 388 sqq.
stibades, 414, 416, 510, 528.
syntaxis, 134, 493, 496.
Syssities, 92 ; — (Crète), 424 ; — (Sparte), 483.

T

Taureau (sacrifice du), 167, 169, 170, 314, 451.
Taygète, 572.
télésias, 444.
télétai, 606.
téménos (dans l'Epopée), 72 sqq.
Tempé, 390.
Thalétas, 429, 443.
théâtre (en Afrique), 195, 207.
Thèbes, 456, 549.
thémistes, 47.
Théra, 436, 456, 572.
thérapontes, 104.
Théras, 572.
Thésée (et les rites de Munichion), 312-316, 320-322 ; — (et les rites de Pyanopsion), 344 ; — (et le saut dans la mer), 328-330 ; — (et l'épisode du Minotaure), 245 ; — (développement de la légende de), 371-375, 377-379 ; — (nom), 374, 530, 558.
Théseia, 273 sqq, 339, 527, 567.
thesmoi, 305-307, 374.
Thesmophories, 266-282, 303-305 ; — (à Halimunte), 271 ; — (à Syracuse), 278.
Thétis, 336, 337.
thiases, 139 ; — (à Sparte), 483.
thôkos, 52.
Thraces (mystères), 578.
Thyréa, 532, 536.
Timomachos, 528.
Tithénidies, 522.
tragédie, 532.
Transvectio equitum, 575.
Tom Pouce (conte de), 242, 563.
travestissement rituel, 442, 509, 518, 572, 578.
triacades, 132.
tribus (ioniennes), 121 sqq ; — (à Sparte), 470, 495.
trittyes, 131 sqq.

Trois cents (=*couroi*) à Sparte, 543 sqq.
Troie (guerre de), 67, 68.
trophée, 317, 530.
Tuthalija IV, 104.
Tyrtée, 536.

U

umtshilo (Zoulous), 176.

V

Vase François, 377.
Vœlsungasaga, 556.

X

Xanthos, 382.

Z

Zeus (Actaios), 291 ; — (Couros), 431 ; — (Géléôn), 124 ; — (Herkeios), 143 ; — (Hétaireios), 435 ; — (Laphystios), 563; — (Lycaios), 559 ; — (Phratrios), 143, 435.
Zagreus, 196, 580.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Les sigles des principales revues sont ceux de l'*Année philologique*. — RgVV : Religions geschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Giessen. — PW : Real Encyclopedie d. Klass. Altert. de Pauly, Wissowa, Kroll. — A.G.B. : Collection des Universités de France sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.

Aj. à p. signale quelques références qui ne figurent pas dans le texte ou les notes.

Allen T.W., *The homeric Catalogue of Ships*, Oxf., 1921..... 13
Andréadès A.M., *Les Finances de l'Etat homérique*, REG, 1915.. 47
Id. *A history of greek public finance*, Cambr. (Mass. U.S.). 1933.. 47
Ankermann B., *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*, ZE, 1905 165

Barker E., *Greek political Theory*, Lond. [1917]..... 117
Bastian A., *Die deutsche Expedition an der Loangoküste*, Iéna 1875 191
Baumann H., *Die afrikanische Kulturkreise*, Afrika 1934..... 165
Beauvois E., *Histoire légendaire des Francs et des Burgondes*, Paris-Copenhague 1867 558
Belzner E., *Homerische Probleme I*, Leipzig-Berlin 1911..... 12
Bérard V., *Les Phéniciens et l'Odyssée*, 1902, 2e éd. 1927-30 13
Id. *L'Odyssée*, A.G.B. 1924 91
Berve H., *Sparta*, HVJ, 1929 ..... 492, 495
Bethe E., *Homer, Dichtung und Saga*, Leipz. 1914..... 12
Id. *Troia, Mykene, Agamemnon und sein Grosskönigtum*, RhM 1931 104
Id. *Untersuchungen zum Diodors Inselbuch*, H 1884..... 613
Id. *Die dorische Knabenliebe*, RhM 1907..... 450, 561
Id. *Untersuchungen über Ælter und Bedeutung der Minossagen*, RhM 1910 446
Bilabel F., *Geschichte Vorderasiens und Ægyptens* vom 16-11 Jahrhundert, Heidelb. 1927 66
Bœlte, *Zu lakonischen Festen*, RhM 1929..... 524, 531, 533
Id. Article *Sparta*, P.W. 1928 467
Bolkenstein H., *Zur Entstehung der ionischen Phylen*, Kl 1913... 123
Bourguet E., *Le Dialecte laconien*, 1927..... 504, 506, 543, 545
Boyancé P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937 ..... 538, 609, 612

Bréal H., *Pour mieux connaître Homère*, 1906..... 103
Brenot A., *Recherches sur l'éphébie athénienne et en particulier la date de l'institution*, 1920..... 307
Brunner H., *Deutsche Rechtsgeschichte*, Leipz. 1887..... 39
Bury J.-B., (dans *Cambridge Ancient History*, t. II, 1924)..... 13
Buschan G., *Illustrierte Völkerkunde*, 3e éd., Stuttg. 1922..... 165
Büttner H., *Geschichte der politischen Hetaerien in Athen*, Leipz. 1840 612

Calhoun G. M., *Classes and masses in Homer*, CPh 1924..... 50, 51
Id. *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Bull. Univ. of. Texas, hum. ser. 1913 590
Calmette J., *La Société féodale*, 1923..... 83
Carcopino J., *La Louve du Capitole*, BAGB, 1924-25 et Chartres 1925 575
Id. *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, 1927..... 326
Cary M. (dans *Cambridge Ancient Hist.*, t. III, 1925)..... 123, 124
Cauer P., *Grundfragen der Homerkritik*, Leipz. 1895 (3e éd. 1921).. 12
Chapot V., *Quand fut instituée l'éphébie attique ?*, RS (SH) 1922. 308
Charbonneaux J., *Les masques rituels ou scéniques et l'expression dans la sculpture grecque*, Mélanges G. Glotz, I, 1932..... 520
Clemen K., *Der Ursprung des Karnevals*, ARW 1914..... 248
Cohen R., *La Grèce et l'hellénisation du Monde antique*, 1934.... 467
Collignon M., *Histoire de la Sculpture grecque*, II, 1897..... 320
Id. *Les collèges de néoi*, Ann. Fac. des Lettres, Bordeaux, II, 1880. 464
Cook A. B., *Zeus, a study in ancient Religion*, Cambr., I, 1914. — II, 1924 (sur les motifs de danse dans la légende d'Ariane et dans celle du minotaure, I, 472-496)....*aj. à p.* 319. — et p. 5, 548
Id. *Zeus, Jupiter and the Oak*, CR, 1903..... 414
Cornford F. M., *The Origin of the Olympic Games*, dans J. Harrison, *Themis*, ch. VII 413
Cox G. W., *The mythology of the Aryan Nations*, Lond. 1887..... 378
Crawley A. E., *Achilles at Skyros*, CR, 1893 353
Cremer J. (Dr), *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises*, t. IV. *Les Bobo*, (la mentalité mystique) 1927.... 221, 396
Croissant J., *Aristote et les Mystères*, Liége 1932..... 608
Curtius E.,*Griechische Geschichte*, 4e éd. I, Berl. 1874..... 378

Dareste-Haussoulier-Reinach, *Recueil d'inscriptions juridiques grecques*, 1890-94 442
Dawkins R.M., *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Lond. 1929 519
Delafosse M., *Les Civilisations négro-africaines*, 1925..... 203
Id. *Haut Sénégal et Niger*, t. III, 1912..... 202
Id. *Contribution à l'étude du Théâtre chez les Noirs* (Annuaire et Mémoires du Comité d'Etudes hist. et scientif. de l'A.O.F. 1916) 207
Id. (Annuaire et Mémoires du Comité d'Etudes hist. et scientif. de l'A.O.F., Gorée, 1916) 207

Delaporte L., *Les Hittites*, 1936..... 73, 104
Desplagnes L., *Le Plateau central nigérien*, 1907..... 214, sqq.
Deubner L., *Attische Feste*, Berl. 1932..... 255, 261, 267, 270, 346, 380
Dickins G., *The Growth of spartan Policy*, JHS 1912.... 492, 495, 582
Diels H., *Alkmans Parthenion*, H 1896..... 518
Dilthey K., *Die Artemis des Apelles und die wilde Jagd*, RhM, 1870. 250
Drerup E., *Die Anfänge der hellenischen Kultur : Homer*, 2e éd. Mayence 1915 12
Ducati P., *Storia della ceramica greca*, Florence, 1922..... 567
Dumézil G., *Le problème des Centaures*, 1929..... 248, 298
Dumont, *Essai sur l'Ephébie attique*, 1875..... 307

Ebeling H., *Lexicon Homericum*, Leipz. 1871-75..... 54
Eboué F., *Les peuples de l'Oubangui-Chari*, Bull. du Comité de l'Afrique française, rens. coloniaux, 1932..... 201
Ehrenberg V., *Spartiaten und Lakedaimonier*, H 1924. 467, 468, 488 sqq
Id. *Neugründer des Staates*, Münich 1925..... 468, 492, 495
Id. *Der damos in arch. Sparta*, H 1933..... 492
Id. *Epitymbion H. Swoboda dargebracht*, Reichenb. 1927.... .. 468
Id. Article *Sparta*, P.W., 1928 467
Elderkin W., *Kantharos*, Studies in dionysiac and kindred cults, Princeton 1924 167
Ellis A.B., *The Yoruba speaking peoples of the Slave Coast of West Afrika*, Lond., 1894..... 192
Evans A. J., *The Minoan and Mycenean Element in hellenic Life*, JHS, 1912 13

Fanta A., *Der Staat in der Ilias und Odyssee*, Innsbr. 1882..... 44
Farnell L. R., *The Cults of the Greek States*, Oxf. 1896-1907 143, 270, 388, 393, 533, 559
Farrow S., *Faith, fancies and fetish of Yoruba Paganism*, Lond. 1924 192
Ferguson W. S., *The Zulus and the Spartans, a comparison of their military system*, Harward African Studies II 197-234 (donne une description des institutions militaires à l'époque de Tchaka) ..... *aj. à p.* 175
Finsler G., *Homer*, 2e éd., Leipz. 1913..... 44, 55, 91
Id. *Das homerische Königtum*, N. Jahrb. f. Kl. Alt. 1906 86, 97, 100, 103
Flach J., *Origines de l'Ancienne France*, 1886-1917..... 77, 140
Flinders Petrie W. M., *A History of Egypt during the XVIIth and XVIIIth dynasties*, 3e éd. Lond. 1899..... 72
Forbes C. A., *Neoi, a contribution to the study of greek associations*, Middleton, Amer. philol. association 1933..... 464
Foucart P., *Le culte des héros chez les Grecs*, MAI 1918,..... 582
Francotte H., *La Polis grecque*, Paderborn 1907..... 123

Frazer J. G., *The Golden bough, a study in magic and religion*, la citation d'après la 2e éd. Lond. 1900..... 270
Id. art. *Thesmophoria*, Encyclopédie britannique, 9e éd..... 305
Id. *Pausanias's Description of Greece translated with a commentary*, Lond. 1913 388
Friedländer P., art. *Telchinen*, ap. Roscher 1916..... 5
Frobenius L., *Die Geheimbünde und Masken Afrikas*, Abhandl. d. K. Leop. Carol. Ak. d. Naturforscher, t. 74, Halle 1898 150, 191, 220
Id. *Atlas Africanus*, Munich 1921-30..... 165
Id. *Vom Kulturreich des Festlandes* (Dokumente zur Kulturphysiognomik) Berlin 1923 164
Id. *Atlantis*, Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas, Munich:
V. *Dichten und Denken im Sudan* (1925)..... 367
VII. *Dämonen des Sudans* (1924) 170
X. *Die Atlantische Götterlehre* (1926)..... 193
Id. *Erythräa*, Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes, Berlin-Zurich s. d. [1931] 332
Id. *Und Afrika sprach*, Berlin-Charlottenburg, 1912-13..... 365
Id. *Kulturgeschichte Afrikas*, [Zurich] s. d. [1933]..... 168
Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, 1864 ..... 149, 166

Gautier L., *La Chevalerie*, s. d., [1884]..... 29, 31
Gelzer H., *Lykurg und die delphische Priesterschaft*, RhM 1873 548, 583
Gernet L., *Dolon le Loup*, Mélanges F. Cumont 1937..... 388, 582
Gilbert, *Studien zur Altspartan. Geschichte*, Gött. 1872..... 571
Girard P., *L'Education athénienne*, 1891 307
Id. *Ajax fils de Télamon*, REG 1905..... 317
Gjerstad E., *Das attische Fest der Skira*, ARW 1929, p. 189-240, tient pour une fête unique au 12 scirophorion..... *aj. à p.* 267
Glotz G. (et R. Cohen), *Histoire grecque*, I, 1925. 123, 134, 139, 492, 583
Glotz G., *La Cité grecque*, 1928..... 44, 54, 89, 97
Id. *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, 1904..... 327
Id. *La Solidarité de la Famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904 (sur les *étai* pp. 87-90) ..... *aj. à p.* 185 sqq.
Golberry SMX, *Reise durch das westliche Afrika in d. Jahren 1785, 1786, 1787*, traduction allemande, Leipz. 1803..... 219
Id. *Le Travail dans la Grèce antique*, 1920..... 485
Id. *La poésie homérique avant Homère*, 1931..... ... *aj. à p.* 14
Götze A., *Kulturgeschichte des Alten Orients*. III, 1 : *Kleinasien* (Handbuch der Altertumswissenschaft) Munich 1933.... 73,104
Gruppe O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich 1906 ..... 325, 377
Guilhiermoz P., *Essai sur les origines de la noblesse en France au Moyen âge*, 1902..... 29, 30, 37, 60
Guiraud P., *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, 1893 468

Haberlandt A., (dans Buschan, *Illüstr. Völkerkunde*) 165
Haddon A.-C., *The Study of man*, Lond. 1898..... 579
Halliday W.R., *Herodotos VI 83 and the Hybristika*, ABSA 1909-10 448
Id. *Homeric Hymns* 397
Hackman O., *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*, Helsingfors 1904 244
Hampl Fr., *Der König der Makedonen*, dissert. Leipz. 1934 (Weida i. Thür.) 98, 108, 485
Harrison J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 2e éd. Cambr. 1908 ..... 273, 306, 356, 392
Id. *Themis, a Study of the social origins of Greek Religion*, Camb. 1912, (2e éd. 27)..... 169, 356, 392-393, 430, 448
Id. *The Kouretes and Zeus Kouros*, ABSA, XV..... 339, 580
Hasebrœk J., *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte*, Tub. 1931 ..... 55, 123, 130, 138, 468, 485, 492, 493
Haussoulier B., *Notes d'épigraphie crétoise*, RPh 1894..... 442
Hazoumé P., *Le pacte de sang au Dahomey*, 1927..... 545
Heckenbach J., *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, RgVV 1919. 535
Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, II Bresl. 1928, 610
Heitz E., *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipz. 1865.... 608
Henry J., *L'âme d'un peuple africain, les Bambara*, Anthropos 1910 ..... 202 sqq., 206, 213
Herwerden H. v., *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, 2e éd. Leyde 1910 456
Hildebrand E., *Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft* (Stud. zur Religionswissensch. hrsg. v. F.-R. Lehmann I), Leipz. 1937, paru postérieurement à la rédaction de notre chapitre III, étudie d'après les sources anciennes les sociétés Poro-Belli, Sandé et Yehwe. Quelques considérations (p. 165-166) sur « Westafrikanischer Geheimbund und hellenistische Mysterien » qui réservent la question ..... *aj. à p.* 219-220
Hiller von Gaertringen F., *Die Insel Thera in Altertum und Gegenwart*, Berl. 1899-1909 456
Id. art. *Gymnopaidien*, P.W. 1912 533
Hirzel R., *Themis, Dike und Verwandtes, Beitr. zur Geschichte der Rechtsidee*, Leipz. 1907 (sur le nom de Thésée, p. 333) *aj. à p.* 373
Hœck K., *Kreta*, Gött. 1823-29..... 428, 429, 445
Hœfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, t. I, Francf. a. M. 1934 ..... 249, 556, 558
Hœlk K., *De acusmatis sive symbolis pythagoricis*, Kiel 1899, diss. 449
Hollis A.C., *The Masai*, Oxf. 1905..... 183
Homolle Th., *Règlements de la phratrie des Labyades*, BCH. 1895. 137
Hubaux J., *Palinure*, Etudes class. 1934..... 334
Humbert J., *Homère Hymnes*, A.G.B..... 286, 397

Immerwahr W., *Kulte und Mythen Arkadiens*, Leipz 1891.... 558, 562
Inama V., *Omero nell' età mycenea*, Milan 1907..... 13

Jacottet E., *Semumu et Semumunyané*, Revue des Traditions populaires, 1884 ..... 232, 235
Id. *Contes populaires des Bassoutos*, 1895..... 234
Jeanmaire H., *La cryptie lacédémonienne*, REG 1913..... 550, 552
Id. *Un thème initiatique (?) sur un Vase du Dipylon*, Mélanges G. Glotz II 1932 ..... 556, 560, 567
Id. *Le Messianisme de Virgile*, 1930..... 560
Jouguet P., *L'impérialisme macédonien*, 1926..... 485
Junod H. A., *Mœurs et coutumes des Bantous, la vie d'une tribu sud-africaine*, Paris 1936 (édition anglaise antérieure : *The Life of a South african Tribe*, Neuchâtel 1912), 2e éd., Lond. 1927 ..... 127, 331, 449
Id. *Les Baronga*, étude ethnograghique sur les indigènes de la baie de Delagoa, Neufchâtel 1898..... 231
Id. *Zidji*, étude de mœurs sud-africaines, Neuchâtel, 1912..... 177

Kahrstedt U., *Griechisches Staatsrecht, I Sparta*, Götting. 1922 18, 19, 55, 468, 471 sqq.
Kalinka E., *Die Urform der griechischen Tragödie*, Innsbr. 1924. 395
Kern O., *Orphicorum fragmenta*, Berl. 1922..... 580
Kjellberg E., *Zur Entwickelung der attischen Theseussage*, Strena Phil. Upsal 1922 ..... *aj. à p.* 378
Knauth W., *Die spartanische Knabenerziehung im Lichte der Völkerkunde* ZE, pp. 151-185..... *aj. à p.* 504
Krappe A.-H., *The Karneia*, ARW 1930, p. 380-384..... *aj. à p.* 524

Lang A., *Custom and Myth*, 2e éd. Lond. 1885..... 580
Id. *Homer and his Age*, Lond. 1906..... 18
Langlois Ch. V. et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 1898 8
Laqueur, Art. *Sosikrates*, PW..... 613
Larsen, Art. *Perioikoi*, PW. 1937 424
Latte K., *De Saltationibus Graecorum capita quinque*, RgVV 1913 ..... 428, 432, 435, 441-442
Laum B., *Heiliges Geld*, Tub. 1924 ; — *Das Eisengeld der Spartiaten*, Braunsberg 1925 523
Lawson J. C., *Modern greek Folklore and ancient greek Religion*, Cambr. 1910 ..... 285, 455
Leaf W., *Troy, a Study in homeric Geography*, Lond. 1912..... 18
Id. *Homer and History*, Lond. 1915..... 18, 103, 109
Le Cœur Ch., *Le culte de la génération et l'évolution religieuse et sociale en Guinée*, 1932..... 190, 322
Lesquier J., *Les Institutions militaires de l'Egypte sous les Lagides*, 1911 485
Lobeck, *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, Königsb. 1829 ..... 549, 560, 580
Ludwich A., *De Iresiône carmine homerico*, diss. Ratisbonne 1906 *aj. à p.* 349 sqq.
Luria S., *Ein milesischer Männerbund im Lichte ethnograh. Parallelen*, Ph. 1927 550

Maas E., GGA 1889 (C. r. de Töpffer *Att. Gen.*)..... 124, 371
Maes J., *Aniota Kifwebe, les masques des populations du Congo belge et le matériel des rites de circoncision*, Anvers 1924... 187
Mähly, *Die Sonnenhelden der Mythologie;* Bas. 1889..... 378
Mauss M., *Les civilisations, éléments et formes*, dans *Civilisation, le mot et l'idée*, 1re semaine internationale de synthèse, 1930, p. 80-106 159
Id. *Année Sociologique III* 231
Méridier L., *Euripide*, A.G.B. 1925 300
Merker M., *Die Masai*, ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes, Berlin 1910..... 183, 440
Meyer Ed., *Geschichte des Altertums*, II, 2e éd., Stuttg. Berlin 1928 ..... 13, 66, 104
Id. *Lykurgos von Sparta*, Forschungen z. Alten Geschichte I, Halle 1892 ..... 468, 495, 582
Mommsen A., *Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipz. 1898 255, 256, 262, 267, 270, 346
Monteil Ch., *Monographie de Djenné*, 1re éd. 1903..... 206
Id. *Les Bambara de Ségou et du Kaarta*, 1912..... 202, 212
Moreau F., *Les finances de la royauté homérique*, REG 1894.... 73
Id. *Les festins royaux chez Homère*, REG 1894..... 86
Moret A., *Des Clans aux Empires*, 1923..... 21
Id. *Histoire de l'Orient*, 1926..... 66
Id. *Condition des jéaux*, dans Recueil des Travaux relatifs à l'arch. égypt. IV..... 70
Morgan L. H., *Ancient Society*, N. Y. 1877..... 149
Murray G., *The Rise of the greek Epic*, Lond. 1907..... 14
Müller Ot., *Die Dorier*, Bresl. 1824, 2e éd. 1844..... 86, 422
Münzel R., *De Apollodori περὶ θεῶν libris*, diss. Bonn 1883.... 601

Neustadt E., *De Jove Cretico*, Berl. 1906 378
Niese B., *Apollodors's Commentar zum Schiffskatalog als Quelle Strabons*, RhM 1899 ..... 593, 601
Id. *Die Geschichte des Lykurgos*, H. 1907..... 582
Nilsson M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipz. 1906..... 387, 521, 522, 524, 526, 558
Id. *Die Grundlagen des spartanischen Lebens*, Kl 1912..... 504
Id. *Die volkstümlichen Feste des Jahres*, Religionsgesch. Volksbücher, Tüb. 1914 248
Id. *The minoan-mycenaean Religion and its survival in greek Religion* — Lund 1925 292
Id. *Das homerische Königstum*, SPAW, 1927... 55, 86, 95, 98, 103, 105
Id. *Homer and Mycenae*, Londres, s. d. [1933]..... 3, 86, 103

Œhler J., art. *Kreta* dans P.W., 1922..... 424
Ollier F., *Le mirage spartiate, étude sur l'idéalisation de Sparte jusqu'aux Cyniques*, 1933..... 500

Pappenheim, *Die altdänischen Schutzgilden*, Breslau, 1885..... 140
Paris G., *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*, 1875..... 244
Passarge S., *Südafrika, eine Landes, Volks und Wirtschaftskunde*, Leipz. 1908 174
Petersen Chr., art. *Griechenland*, dans encycl. Ersch u. Gruber. 378
Pfister F., *Der Reliquienkult im Altertum*, RgVV, 1912..... 375, 384
Pfuhl E., *De Atheniensibus pompis sacris*, Berl. 1900..... 346
Id. *Zur Geisselung der spartan. Epheben*, ARW, 1911..... 511
Picard Ch., *Ephèse et Claros*, 1912..... 466
Id. *Amyclae et les Hyacinthies*, Acropole 1929..... 524
Id. *La prédiction de Déméter aux Eleusiniens*, RPh 1930.. *aj. à p.* 397
Id. *Les luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis*, RH 1931..... 397
Id. *L'Heraeon de Pérachora et les enfants de Médée*, RA 1932, I. 300
Id. *Manuel d'Archéologie grecque*, I, 1935..... 530, 535
Ploss H. und M. u. P. Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, 11e éd. 1927..... 186
Pœhlmann R. v., *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus der Antiken Welt*, 3e éd., Munich, 1925..... 424
Pœrner J., *De Curetibus et Corybantibus*, diss. Halle, 1913.... 437, 466
Poland F.-J., *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipz. 1909 463
Id. art. *Molpoi*, P.W. Supp. 1935 ..... *aj. p.* 550
Pottier E., *Pourquoi Thésée fut l'ami d'Hercule*, RAA 1901,.. 363, 378
Poulsen F., *Die Dipylongräber und die Dipylonvasen*, Leipz. 1905. 567
Powell J.-U., *Collectanea Alexandrina*, Oxf. 1924..... 430, 439
Id. (et E.-A. Barber), *New Chapters in the History of Greek Literature*, Oxf. 1921 430
Preller L., *Griechische Mythologie*, 3e éd. 1875..... 378

Ramsay W.-M., *Pisidian Wolf Priests, Phrygian Goat Priests and old Ionian Tribes*, JHS 1920 ..... 123, 574
Reinach A.-J., *Bibliographie homérique* dans Van Gennep, *La question d'Homère*, 1909 13
Reinach S., *Actéon* dans *Cultes, mythes et religions*, III, p. 24-63, 1908 560
Reinach Th., *Inscriptions d'Iasos*, REG 1893..... 464
Reinhardt K., *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, Heidelb. 1928 610
Robert C., *Studien zur Ilias*, Berl. 1901..... 12
Id. *Die griechische Heldensage*, Berl. 1920-21 877
Rohde E., *Eine uned. Lucianscholie*, RhM 1870= Kl. Schr. II.... 268
Id. *Psyché*, édit. française 1928 575
Rose H.-J., *The Cult of Artemis Orthia*, dans Dawkins, *The Sanct. of A. O.*, 1929..... 515
Rose V., *Aristoteles Pseudepigraphus*, Leipz. 1863 608
Rossignol, *Les métaux dans l'Antiquité*, 1863..... 439
Rostowzew M., *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats*, Leipz. 1910. 485

Rouse V.H.D., *Greek votive Offerings*, Cambr. 1902, sur l'offrande de la chevelure, p. 240-245 ..... *aj. à p.* 258
Roussel P., *Médée et le meurtre de ses enfants*, REA. 1920..... 300
Rutgers van der Lœf A., *De Oschophoriis*, Mn. 1915..... 344

Sachs C., *Histoire de la Danse*, trad. franç. s. d. [1938] (danses d'initiation, p. 42) ..... *aj. p.* 182
Saintyves P., *Les contes de Perrault et les récits parallèles, leurs origines*, 1923 ..... 228 sqq., 563
Sanctis G. de, Ἀτθίς *Storia della reppublica ateniese*, 1898, 2e éd., Turin 1912 ..... 123, 134, 138
Sarnow E., *Die zyklischen Darstellungen aus der Theseussage in der ant. Kunst und litterarische Quelle*, Leipz. 1894.... 378
Schachermeyr F., *Hetither und Achäer*, Mitth. der Altorient. Gesellsch., Leipz. 1935 ..... 13. 104
Schuhl P.-M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, 593
Schultz W., *Rätzel aus dem hellen. Kulturkreis*, Myth. Bibl. III-V, Leipz. 1909-12 449
Schurtz H., *Altersklassen und Männerbünde, eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin 1902..... 150 sqq, 190
Schwartz E., art. *Apollodoros, Dosiades*, P.W., 1893, 1903..... 601
Schweiger A., *Der ritus der Beschneidung unter AmaXosa und AmaFingo in der Kaffraria Südafrika*, Anthropos 1913.... 175
Schwenn Fr., *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, RgVV 1915 ..... 515, 558
Scott D.-Cl., *A cyclopedic Dictionary of the Mang'anja Language spoken in British Central Africa*, Edimb. 1892..... 183
Séchan L., *La danse grecque antique*, 1930..... 428, 435, 537, 566
Id. art. *Theseus*, Daremberg et Saglio, 1912..... 378
Semenow, *Die dorische Knabenliebe*, Ph. 1911..... 452
Speiser F., *Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation*, ZE 1929, p. 362-372 ..... *aj. p.* 304
Steuding, art. *Theseus* ap. Roscher 1919..... 278
Summer Maine H., *Ancient Law*, 1861..... 149
Szanto E., *Die griechischen Phylen*, SAWW 1902..... 123

Talbot P.-A., *In the shadow of the Busch, a description of the Ekoi of northern Nigeria*, Lond. 1912..... 192
Id. *Life in southern Nigeria*, Lond. 1928..... 192, 194
Id. *Tribes of the Niger Delta*, Lond. s. d. [1932]..... 192
Tauxier L., *La religion Bambara*, 1927..... 202, 206, 213, 449, 554, 560
Theal G.-M.-C., *Kaffir Folklore*, Lond. 1882..... 240
Thurnwald R., *Die menschliche Gesellschaft in ihren Ethno-soziologischen Grundlagen. II Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandschaft und Bünden im Licht der Völkerforschung*, Berl.-Leipz. 1932 ..... *aj. à p.* 150
Töpffer, art. *Aigikoreis* dans P.W. 1893..... 124
Toutain J., *L'antre de Psychro et le Diktaion antron*, RHR 1911. t. 64 430

Toynbee A.-J., *The Growth of Sparta*, JHS 1913..... 495
Tresp. A., *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, RgVV 1914 ..... 534, 605 sqq
Trieber, *Quaestiones laconicae*, 1866 515

Usener H., *Pasparios*, RhM 1894=Kleine Schriften IV, 182, (Leipz.-Berlin 1913) 5, 550
Id. *Der Stoff des griechischen Epos*, SAWW 1897=Kl. Schr. IV. 199 573
Id. *Göttliche Synonyme*, RhM 1898=Kl. Schr. IV 259..... 378, 573
Id. *Heilige Handlung*, ARW 1904=Kl. Schr. IV 422..... 388, 392
Id. *Milch und Honig*, RhM 1902=Kl. Schr. IV 398..... 142
Id. *Über vergleichende Sitten und Rechtsgeschichte* (1893) réimprimé dans *Vorträge und Aufsätze*, 1907..... 464

Van Gennep A., *La Question d'Homère*, 1909..... 12
Id. *Les rites de passage*, 1909..... 153
Vallois R., *Les origines des jeux olympiques*, REA 1926..... 413
Vergiat A.-M., *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*, 1936 196, 197

Wade Gery H.-T., (dans *Cambridge Ancient History*, III, 1925).... 492
Wagner F., *Les poèmes héroïques de l'Edda et la Saga des Voelsungs*, 1929 558
Walde K., *Der Kult der Artemis Orthia Lygodesma*, WB 1933.... 515
Weber W., *Die Staatenwelt des Mittelmeers in der Frühzeit des Griechentums*, Stuttg. 1925 66
Webster H., *Primitive Secret Societies*, N.Y. 1908..... 150
Weege Fr., *Der Tanz in der Antike*, Halle 1925..... 428
Weiser L., *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, (Bausteine zur Volkskunde und Religionswiss. hrsg. v. E. Fehrle 1) 1927 558
Weniger, *Das Hochfest des Zeus in Olympia*, Kl. 1905..... 413, 416
Westrup C.-W., *Le Roi de l'Odyssée et le Peuple chez Homère*, Mélanges Fournier, 1930 55
Wide S., *Lakonische Kulte*, Leipz. 1893 517
Id. *Theseus und der Meersprung bei Bacchylides* XVII - Festschr. f. O. Benndorf, Vienne 1898 ..... *aj. à p.* 329
Wilamowitz-Moellendorff U. v., *Homerische Untersuchungen*, Berl. 1884 582
Id. *Aristoteles und Athen*, Berl. 1893 ..... 123. 139
Id. *Heilige Gesetze, eine Urkunde aus Kyrene*, SPAW 1927.... 548
Id. *Satzungen einer milesischen Sängergilde*, SPAW 1904, *aj. à p.* 550
Id. GGA 1914 p. 65 c. r. de T. Wiegand, Der Delphinion in Milet . 550
Id. *Der Glaube der Hellenen* I (1931) (sur l'analogie des Molpes et des Courètes, p. 129) ..... *aj. à p.* 550

Id. II (1932) sur *nysos*=fils, p. 63) .... *aj. à p.* 576
Wolfram, *Strabon's Nachrichten über primitive Religionen*, diss. Bonn 1922 ..... *aj. à p.* 593 sqq
Wiede W., *Der Maskengott*, MDAI (A) 1928..... 358
Wulff O., *Zur Theseussage*, Dorpat 1892..... 378
Wyss K., *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, RgVV 1914 517

Zeller M., *Die Knabenweihen*, eine ethnolog. Studie, diss. Berne 1923 (donne une série d'exemples) ..... *aj. à p.* 153
Ziebarth E., *Das griechische Vereinswesen*, Leipz. 1896..... 463
Ziehen, art. *Sparta* P.W. 1923 ..... 467, 515, 523, 524

Principaux textes traduits ou spécialement commentés

Aristote, *Politique* (éd. Susemihl), IV 9, 1329 a..... 116, 131
VI (14), 13, 1297 b..... 117
Id. *Ethique à Nicomaque* (éd. Susemihl-Apelt) VIII 1154 b..... 611
X 1177 a-b..... 611
Bacchylide, (éd. Blass), *Hymne* XVI (XVII), 92-129..... 329
Diodore de Sicile, *Bibliothèque*, V 64-65 613-615
V 77 218
Elien, *Histoires variées*, III, 1..... 389
Euripide (éd. Nauck), fragm. 475 447
Héraclide de Pont, FHG II, 210..... 551
Hérodote, IV, 145-149 572
VI, 128 94
Homère, *Iliade*, IV 257-267 102
IV 343-348 103
VI 130-140 ..... 336, 587-588
XVIII 300-302 93
XVIII 394-405 337
XXII 489-501 93
Id. *Odyssée*, II 55-63 96
XV 468 ..... 52, 53
Hymnes homériques, *H. à Aphrodite*, 257-281..... 285
H. à Déméter, 266-268 343-397
Id. 279-282
Hymne de Palaeokastro 433-434
Oppien, *Cynégétiques* (éd. Lehrs), 266-277 289

Pindare (éd. Puech), *Neuvième pythique*, 104-115 290
Platon, *Critias* 119 b-120 b 168-169
Lois (éd. Hermann), livres I et II 537
Lois, I 633 b 551
Plutarque, *Vies parallèles* (éd. Sintenis)
Thésée, 22-23 344
Lycurgue, 28 551
Solon, 8 354
Aristide, 17 517
Id. *Moralia*
Quest. graecae, 12 (293 c-f) 388
De defectu oraculorum, 15 (417-418) 388-389
Hist. Amat., II (772 e. 773 b) 561
Scholiaste de Platon, *Lois* 633 b 551
Stobée, *Florilège*, 43, 134 [Archytas] 544
Strabon (éd. Meineke), X p. 483-484 C 425, 450, 451
X p. 467-475 593-612
Tyrtée (fr. 3, Diehl) 495
Xénophon, *République des Lacédémoniens*, III 2 ..... 507 sqq
IV 541-542
Conte de Sinouhit (trad. d'après H. Ranke, dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum A.T.I.*, 1909 et G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, 1re éd. 1882 71

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 5

CHAPITRE I

Chevalerie homérique

Gérontes et couroi 11
Le Couros homérique 26
Dèmos et Laos 43
Le recrutement du Laos 59
L'entretien du Laos : téménos et géras 72
La commensalité homérique 85
Le compagnonnage homérique 97

CHAPITRE II

Les théories des Anciens sur l'Origine de la Cité et la classe guerrière

La théorie des trois classes de l'Etat 115
Les traces de l'ancienne organisation à Athènes : les Aigicoreis 119
Phratries et génè : les Apaturies 133

CHAPITRE III

Rites d'éphébie et classes d'âge dans l'Afrique contemporaine

Le problème et la méthode comparative 147
Les survivances des civilisations protoméditerranéennes 155

Afrique australe et orientale : l'initiation tribale 172
Afrique centrale : masques et confréries 186
Afrique occidentale : classes d'âge, sociétés religieuses et mystères 202

CHAPITRE IV

Les origines rituelles de la geste de Thésée

Le cycle du Petit Poucet 228
Thésée et le Petit Poucet 243
Temps d'hiver et temps d'été dans le calendrier des fêtes athéniennes 245
Noviciat et retraite des filles :
I. Le cycle printanier d'Artémis 257
II. Le service d'Athéna 264
Les Thesmophories : la séparation et la réunion de la Mère et de la Fille 268
Les divinités courotrophoi : Enfances divines et héroïques 283
Déméter courotrophos et l'origine des mystères d'Eleusis 296
L'initiation des jeunes garçons 307
Rites printaniers des jeunes garçons 312
La plongée rituelle 324
Le retour des jeunes garçons : Oschophories et Théseia. 338
Les rites du 7 Pyanopsion 344
1. Oschophories 347
2. pentaploa et pyanopsie 347
3. offrandes et fêtes à Phalère 350
4. le retour à Athènes et la procession 351
5. l'eirésiônè 359
La mort d'Egée 363
Le conte de Thésée 371

Appendices au chapitre IV

I. Note sur la légende de Thésée 377
II. Les Apaturies 379

CHAPITRE V

Le jeu du Steptérion

Le cycle novenaire de Delphes : le rituel du Steptérion et l'exode à Tempé 388
Le jeu de la Dolonie 395
Python et les jeux pythiques 401
La « Coré » de Delphes et les initiations féminines 407

Appendice au chapitre V

L'origine des jeux olympiques 413

CHAPITRE VI

Danses et initiations crétoises

Le club masculin et la classe d'âge en Crète..... 421
Le problème de la danse des Courètes et l'hymne du Dicté 427
Le conte de Glaucos 444
La société des Cleinoi 450
Les antécédents de la théorie platonicienne de l'amour. 456

CHAPITRE VII

Sous le masque de Lycurgue

Les survivances de l'organisation par classes d'âge à l'époque hellénistique 463
L'énigme de Sparte 467
Les révolutions de Sparte 490
Classes d'âge et année de noviciat à Sparte 499
Mascarades et probations rituelles 513
Carnées, Hyacinthies et Gymnopédies 524
Cryptie et lycanthropie : le couros lacédémonien 540
Lycurgue 569

Conclusion 589

Appendice

La tradition antique sur les Courètes et l'excursus de Strabon (L. X) 593
Index général 617
Index bibliographique 623
Index des principaux textes traduits ou spécialement commentés 633
Table des matières 635

Corrigenda

Pages 299 et suivantes : au lieu de *eirèsiônè*, rétablir l'accentuation *eirésiônè*.

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE « L'OBSERVATEUR »
G. DELOFFRE ÉTANT DIRECTEUR
AVESNES-SUR-HELPE (NORD)
Février 1939